الحضارة الإسلامية

أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح

محمد عمر شابرا

ترجمة

محمد زهير السمهوري

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الحضارة الإسلامية

أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح

الحضارة الإسلامية

أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح

محمد عمر شابرا

ترجمة

محمد زهير السمهوري



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



الطبعة الأولى 1433هـ / 2012 م

الحضارة الإسلامية: أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح

تأليف: محمد عمر شابرا

ترجمة: محمد زهير السمهوري

هذا الكتاب ترجمة للأصل الإنجليزي الذي نشرته المؤسسة الإسلامية في المملكة المتحدة عام 2008م:

Chapra, M. Umer. *Muslim Civilization: The Causes of Decline and the Need for Reform.* Leicestershire, UK: The Islamic Foundation, 2008.

موضوع الكتاب 1- الفكر الإسلامي 2- التجديد والإصلاح 3- الحضارة الإسلامية 4- الاقتصاد الإسلامي 5- الدراسات الحضارية

ردمك (ISBN): 978-1-56564-605-6

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

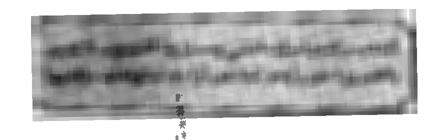
The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب التوزيع في العالم العربي

بيروت - لبنان

هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183

www.eiiit.org / info@eiiit.org





الإهداء

إلى الراحلين: أخي إبراهيم وأختي عائشة،

تغمدهما الله برحمته، وجزاهما كل خير

عن تضحياتهما لي وللأسرة

المحتويات

تصدير

التاريخ ليس مجرد سجل للأحداث، فهو معرض لصور تكشف النقاب عن سلسلة من (السيناريوهات) المتعاقبة لمنجزات البشرية وإخفاقاتها، امتيازها وانحرافها، صعودها وانحطاطها. إنه سجل لمسيرة البشرية الطويلة نحو الغد؛ إذ يندمج الماضي بالحاضر، ويفتح آفاقاً للمستقبل. إنّه مرآة تعكس الأحداث المدوية المقترنة بنشوء الأمم والحضارات وانهيارها من خلال تفاعل الأفكار والشخصيات، والمؤسسات والمجموعات والمجتمعات.

ويتجاوز ما يعرضه التاريخ كثيراً المجموعات التي لا نهاية لها من الصور، التي تعكس ما تتعرض له الأحداث من مد وجزر، وما يعتري الأمم والحضارات من صعود وهبوط. وفي الوقت الذي تنكشف فيه هذه المشاهد الساحرة للعين، فإنها أيضاً تمثل تحديات للعقل. وهذا يدعو إلى التأمل والتحليل والغوص العميق تحت السطح، بغية اكتشاف القوى المتسببة، والكامنة وراء الظواهر التاريخية كافة. وتلك عملية ينتقل المرء فيها من (ديناميات) التاريخ إلى مجال فلسفة التاريخ. وهذا يفتح أمام البشرية آفاقاً لاستنباط العبر من الماضي، من أجل إعادة تكوين الحاضر، وتمهيد الطريق إلى مستقبل أفضل. وتعتري التاريخ حالات من الصعود والانحطاط، لكل منها عبرها التي إن تمّ تجاهلها، تعرضت البشرية للهلاك.

يدعو القرآن الكريم البشرية إلى تأمل التاريخ لاستقاء العبر منه، وإصلاح سلوكها، والتماس لقائها مع قدرها. وقد أحسن المؤرخ الشهير اشتياق قرشي

حين قال: "إن القرآن لا ينظر إلى الحاضر على أنه مجرد زمن عابر، ولا إلى الماضي على أنه العديد من الأزمنة العابرة والحاضرة التي لا أهمية لها، بل إنه لا يفتأ يوجه الانتباه إلى المساوئ التي كانت الأقوام السابقة ترتكبها، وما حل بهم من دمار جراء تلك المساوئ."[1]

إن التفكير بالعوامل المسببة لازدهار الشعوب والمجتمعات والأمم وانحطاطها، وثيق الصلة بمنطق القرآن:

﴿ وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۚ وَجَآءَكَ فِى هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [هود:120].

﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [النحل:36].

﴿ أَلَمْ يَرَوْا۟ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا ٱلْأَنْهَٰرَ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ ﴾ [الأنعام:6].

﴿ وَلَقَدِ ٱسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِٱلَّذِينَ سَخِرُوا۟ مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿١٠﴾ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [الأنعام10-11].

لقد أكد القرآن العوامل المعنوية والمادية المسؤولة عن ارتقاء الأمم وانحطاطها، ودعا البشرية إلى فهم المراد الإلهي الذي يتجلى في العمليات التاريخية المتعاقبة، كما أسند للرجل والمرأة دوراً لا يقتصر على أخذ العبر من التاريخ، بل أيضًا على التأثير فيه. ويحدد مبدأ الاستخلاف دور البشر في الأرض. فرسالتهم التاريخية، أفراداً ومجتمعاً من المؤمنين، تتمثل في مواصلة السعي للعيش وفق المشيئة الإلهية، وإقامتها في السياق المكاني والزماني للتاريخ. ويرسم موقف النبي ﷺ بوصفه خاتم النبيين، له وللأمة الإسلامية، دوراً فريداً في التاريخ. ويتضح هذا الدور في القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا

(1) Qureshi, Ishtiaq Hussain. "Historiography" In M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*. Karachi: Royal Book Co., 1983, Volume 2, p. 1198.

رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ [الحديد:25]. كما حدد سبحانه -بوضوح- مسؤولية الأمة في قوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة:143]، وفي قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ ﴾ [النساء:135].

إن الأمة الإسلامية أمة ذات رسالة تمتلك رؤية للبشرية، لذا يتعين عليها أن تسعى بكل السبل، على الصعيد الفردي والجماعي، وبشكل فعّال، لإقامة العدل في الداخل والخارج (للمسلمين وغيرهم)؛ بغية تمكين البشرية من كسب خير الدنيا والآخرة. فإذا قامت الأمة بمسؤوليتها طبقاً للهدى الإلهي وجعلت النبي ﷺ أسوة لها، فسوف تحقق السلام والازدهار في الدنيا، والفوز والنجاة في الآخرة ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ﴾ [النور: 55].

إنّ أبرز سمات الحضارة الإسلامية، هو أنها تستند إلى الإيمان، وتستوحي رؤية للإنسان والمجتمع والمصير من الهدى الإلهي، فهي تمتاز بتحقيق تكامل بين ما هو روحي وما هو مادي من جهة، وما هو معنوي وما هو دنيوي من جهة أخرى. فالحياة كلٌّ عضوي واحد؛ لذا يتعين حل المشكلات البشرية بطريقة شمولية كلية، لا بطريقة جزئية، عند مقاربة الحياة البشرية ومشكلاتها. فروح الحضارة الإسلامية تتكون من هذه الرؤية والرسالة التي ترمي إلى تغيير العالم، طبقاً لهذه الرؤية من خلال عملية مشاركة، وتكوين شخصيات ومجتمعات وثقافات نموذجية.

لقد كانت القوة الحقيقية للحضارة الإسلامية تتمثل دائماً بالسعي المتزامن لتحقيق الامتياز الأخلاقي والقوة المادية والازدهار والأمن، وكانت جميع مراحل صعود الحضارة الإسلامية وتوسعها تتميز بالحركة الدينامية لتلك الروح؛ فكلما اختل هذا التوازن، كانت قوى الانحطاط والتشرذم تُضْعفُ نسيج المجتمع الإسلامي، وتؤدي إلى انهياره. لقد شهد التاريخ الإسلامي عبر مسيرته الطويلة فترات عديدة من القوة والضعف، ومن الصعود والانحدار، فضلاً عن المد والجزر، والتشرذم والتجمع، لكن ما تفرد به هذا التاريخ -طوال الزمن- هو الانبعاث، والتعافي الداخلي لروحه الحيوية، والتعبير عنها في مختلف الأزمنة

والأمكنة. فبعد كل انحدار كانت تأتي موجة جديدة من البعث تميزت بجهود التجديد والتجدد الروحي، التي كانت تستجيب استجابة مبدعة لتحديات الزمن.

كانت كل حقبة من النهوض والإحياء تستمد قوتها -المتجددة- من المصادر الأصيلة؛ أي من القرآن والسُّنَّة. وكل جهد من هذا القبيل يمثل عناصر استمرارية، وفي نفس الوقت يلبي متطلبات التغيير. كانت هناك على الدوام استمرارية للرؤية والرسالة، لكن أشكالهما التي كانت تتكيف مع الحاجات والأوضاع الجديدة، تمثِّل العلامة المميزة لمشروع الإسلام في التاريخ. لقد كانت استراتيجية الإحياء الإسلامي تتضمن دائماً إعادة حشد القوى الروحية والمعنوية، والمادية والتكنولوجية، وهذا بدوره كان يؤدي إلى إنشاء جيل من الأفراد المتشربين لهذه الرؤية، والملتزمين بإعادة هيكلة المجتمع وتسخير جميع مصادر القوة في خدمة المثل العليا الإسلامية. إن قراءة متأنية للأربعة عشر قرناً الماضية تكشف النقاب عن هذه الطبيعة الدينامية للروح الإسلامية، التي عبرت عن نفسها في مختلف (السيناريوهات) المكانية والزمانية.

لقد وصف المفكرون الإسلاميون المعاصرون روح التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية بأنها روح تجديد وإحياء.[2] وقد تصدى مفكرون سابقون لهذه المسألة في سياق أوضاعهم التاريخية الخاصة بهم. ومن بين أهم المفكرين البارزين والشهيرين الذين درسوا هذا الجانب من الحضارة الإسلامية: أبو يوسف (113-182هـ/ 731-798م)، وأبو الحسن بن محمد الماوردي (364-450هـ/ 974-1058م)، وأبو حامد محمد الغزالي (451-505هـ/ 1055-1111م)، وأحمد بن عبد الحليم بن تيمية (661-728هـ/ 1263-1328م)، وابن خلدون

(2) Mawdudi, Sayyid Abul A`la. *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*. Lahore: Islamic Publications, 3rd Edition, 1976; Mawdudi, Sayyid Abul A`la. *Khilafat-o-Mulukiyyat. Lahore: Islamic Publications, 1966.*; Mawdudi, Sayyid Abul A`la. *The Islamic Movement: Dynamics of Values, Power and Change.* (ed. and translated by Khurrum Murad), Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1984. See also: Nadvi, Abul Hasan Ali. *Tarikh Dawat-o-Azeemat*. 6 Volumes, Lucknow, India: Majlis Tahqiqat-o-Nashariyyat-e-Islam, 1969-1984.

(732-808هـ/ 1332-1406م)، وشاه ولي الله الدهلوي (1114-1176هـ/ 1703-1762م)، وجمال الدين الأفغاني (1254-1315هـ/ 1838-1897م).

من الجدير بالذكر أنه بالرّغم من الاختلافات في السياقات التاريخية، فإن هناك اتفاقاً بين هؤلاء العلماء بشأن العوامل المسببة لانحطاط الحضارة الإسلامية، فضلاً عن نظراتهم المتعلقة باستراتيجيات وطرائق الإحياء والتجديد والبعث. فجميعهم متفقون على أن تخلّف المسلمين لم يكن يعزى أبداً إلى الإسلام، بل إلى الابتعاد عنه. كما أكدوا من جديد على الرؤية والأولويات الأصيلة، سعياً منهم لتصحيح التشوهات الناجمة عن إهمال التوازن بين الجوانب الأخلاقية والروحية، والمادية والتكنولوجية، للمعادلة الإسلامية. وقد ركزت استراتيجيات الإحياء المتوخاة على إعادة فهم الرؤية الأصيلة، وإعادة تأكيد رسالة الأمة، وتعزيز التربية والتعليم وبناء الأخلاق، والقيام في الوقت نفسه بتعبئة الموارد المادية والاقتصادية والتكنولوجية، من أجل إعادة تنظيم المجتمع، استناداً إلى مبادئ الشورى والمحاسبة، والعدل والمساواة الاجتماعية-الاقتصادية، والوحدة والاعتماد على الذات. هذه الأمور تمثل جوهر الإحياء وأسس إعادة البناء، بصرف النظر عن الشكل الذي تتخذه جراء السياقات التاريخية المختلفة. فالقوة الحقيقية تكمن في الولاء لله ولرسوله ﷺ، وللاستقامة الأخلاقية للفرد وازدهار المجتمع وأمنه. وهذا يتحقق من خلال تسخير القوة التنافسية السياسية والاقتصادية والتكنولوجية والعسكرية. ومن المحتمل أن تكون مظاهر هذه الاستراتيجيات الإحيائية قد اختلفت في مختلف الحقب الزمنية، لكن الأسس آنفة الذكر كانت تمثل خصائصها المشتركة.

لقد شق صديقي وزميلي العزيز عمر شابرا طريقاً جديدةً في دراسة الوضع الراهن للتاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية؛ إذ استقى من الخبرة التاريخية للأمة عامة، وطبق أدوات التحليل التاريخي التي طورها ابن خلدون خاصة.

ويمثل عمل ابن خلدون واحدًا من أشمل النماذج لفهم صعود الحضارات عامة وانهيارها، وبخاصة الحضارة الإسلامية. ولا يحدد عمله العوامل المسببة

لظهور الحضارات ونموها وانحطاطها وتفسخها فحسب، بل إنه طبق أيضاً هذا النموذج التحليلي على فهم المشكلات التي واجهها المجتمع الإسلامي، وعلى سبل إحيائه وتطويره. وقد قام ابن خلدون بتحليل المعطيات التاريخية بفكر ثاقب ورؤية فلسفية. كما حاول أيضاً تفحُّص نقاط الضعف والقوة في المجتمع البشري في ضوء القيم والمبادئ، والبصائر المتضمنة في القرآن والسنة، والطرق التي كانت تطبق فيها على مرِّ التاريخ الإسلامي.

لقد أحسن إقبال تلخيص العبرة الأساسية المستقاة من التاريخ الإسلامي، عندما قال بأن الإسلام هو الذي أنقذ المسلمين في أوقات محنهم، وليس العكس؛ إذ ظل الإسلام طوال الحقب التاريخية المصدر الأساس للإلهام، ونقطة التجمع الحاسمة من أجل تحقيق الإحياء والتجديد.

هذا المنحى الفكري يختلف كلياً عن الطريقة التي طورتها الغالبية العظمى من المستشرقين والعلماء الغربيين المهتمين بالتاريخ الإسلامي. فقد حاولوا بصفة عامة إلقاء اللوم بشأن تخلف المسلمين، بشكل أو بآخر، على الإسلام وقيمه، متجاهلين كليّاً أن مصدر الإحياء في كافة الحقب الرئيسة من تاريخ المسلمين كان لا يأتي إلا من الإسلام ذاته. وقد ذهب بعضهم -في واقع الأمر- إلى حد الإعلان عن موت الحضارة الإسلامية، وصوّروا الحضارة الإسلامية بأنها من تراث الماضي، وأنها ليست واقعاً ينبض بالحياة والتطور ويرسم خطى المستقبل.

هذه المقاربة قوبلت بتحد من العلماء المسلمين المعاصرين، وكذَّبتها الموجات القوية من الصحوة الإسلامية في جميع أنحاء العالم تقريباً، وقد اتخذت هذه المقاربة الخاطئة للتاريخ والحضارة الإسلاميين منحى جديداً في الأدبيات التي ظهرت في "صناعة الإرهاب" التي سادت في الأفق الفكري والإعلامي بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر المأساوية. فثمة حاجة ملحة وموضوعية في الوقت الراهن لبذل جهد صادق وموضوعي لفهم طبيعة الحضارة الإسلامية، والوضع الحقيقي للمجتمع الإسلامي اليوم، والقيام بتحليل منصف يستند إلى

واقع الصحوة الإسلامية المعاصرة. وتجدر الإشارة إلى بعض الجهود القائمة في العالم الغربي للنظر إلى الوضع الإسلامي نظرة أكثر واقعية، واستكشاف سبل الحوار والتعاون بين الإسلام والغرب بالرّغم من الخطاب السائد الذي تسيطر عليه هواجس النظريات والنبوءات المتعلقة بالصراع والمجابهة. وأود في هذا الصدد أن أشير إلى أعمال مفكرين من أمثال مارشال هودجسون (Marshall Hodgson)،[3] وجون إيسبوسيتو (John Esposito)،[4] وجون فول (John Voll)،[5] وهانس كونغ (Hans Kung)،[6] من جملة آخرين. فأعمالهم تلقي بعض الضوء على أفق مظلم. وهذا الجهد الذي يقدِّمه كتاب عمر شابرا هذا متفرد وبارز؛ فهو يطأ أراضيَ جديدة من خلال عرض وجهة النظر الإسلامية بدرجة عالية من الرصانة العلمية، والصدق الأكاديمي، والبصائر العميقة.

---

(3) Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

(4) Esposito, John L. (ed.). *The Oxford History of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2001; Also, Esposito, John L., and John, D. Voll. *Makers of Contemporary Islam*, 2nd Ed, New York: Oxford University Press, 2001.

(5) Voll, John D. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, 2nd Ed, Syracuse: Syracuse University Press, 1994.

(6) Kung, Hans. *Islam: Past, Present and Future*. Oxford: One World, 2007.
لقد حاول هانس كونغ استخلاص ديناميات نشوء الحضارة الإسلامية وسقوطها ومدها وجزرها على شكل ستة نماذج: المجتمع الإسلامي الأصلي؛ الإمبراطورية العربية؛ النموذج الكلاسيكي للإسلام بوصفه ديناً عالميّاً؛ نموذج العلماء والصوفيين؛ نموذج الحداثة؛ والنموذج المعاصر (ما بعد الحديث). ويقر بأنه:"يجب أن نعترف أنه، بالنسبة لجميع التيارات التاريخية والتيارات المضادة، في مختلف الصور التاريخية المتغيرة على الدوام وتحققات الإسلام التي لا تزال حية، يوجد عنصر دائم يجب أن نوليه كل اهتمامنا: إن مكوناته الأساسية ومنظوراته الأساسية تنبثق عن أصل ليس عشوائيّاً بحال من الأحوال، بل معطى بشخصية تاريخية محددة تماماً، ألا وهي كتاب مقدس. وهذا يظل نموذجاً ثابتاً. انظر:
- Kung, Hans. *Islam: Past, Present and Future*, p. 20.

تكمن مساهمات عمر شابرا الرئيسة في ميدان الاقتصاد، ولا سيما الاقتصاد الإسلامي. فجولاته في التاريخ وفي فلسفة التاريخ، تفرعت -على ما يبدو- من توغله في المشاهد الاقتصادية. يعالج عمله (كتابه) الرئيس الأول، "نحو نظام نقدي عادل"، -الذي نشر عام 1985م، ونال عليه جائزة الملك فيصل الدولية المرموقة في عام 1990م- أسس التمويل الإسلامي. فهو دراسة رائدة حول مسألة الربا في سياق مالي و اقتصادي حديث. إنه عرض علمي للمسوغات المنطقية لتحريم الربا، ومساهمة مبتكرة في استحداث الأطر الرئيسة لنظام نقدي غير ربوي. لقد برهن بطريقة بارعة أن نظاماً ماليّاً غير ربوي (يحقق الاستقرار والعدالة)، ليس ممكناً فحسب، بل إنه أيضاً يتفوق على الأنظمة القائمة على الفائدة الربوية. يبدو أن فكره كان في حالة من الحيرة بشأن مسألة كيفية تطبيق نظام نقدي غير ربوي، بمعزل عن أمور أخرى. هذا النظام لا يمكن تطبيقه بنجاح تام ولا يمكن أن يؤتي أفضل ثماره إلا في نظام اقتصادي يعيش في بيئة إسلامية بحتة. ويبدو أن هذا دفعه لأن يدرس النظام الاقتصادي الإسلامي برمته، وأن يتفحصه أيضاً في سياق الأنظمة الاقتصادية المعاصرة، المتمثلة بالرأسمالية والاشتراكية ودولة الرفاه. وقد عرض جهود هذا البحث وتفكيره في كتابه الرئيس الثاني، "الإسلام والتحدي الاقتصادي" الذي نشر عام 1992م. ويتضمن هذا الكتاب السلس، المستند إلى بحث شامل ومستفيض، مناقشات بالغة الدقة حول الرأسمالية والاشتراكية ودولة الرفاه والاقتصاد الإسلامي.

وقد تناول شابرا، من خلال هذه الدراسة المقارنة، مسائل ذات صلة بتطبيق نظام اقتصادي إسلامي في السياق الإسلامي المعاصر. وحاول التركيز على الحاجة إلى استحداث استراتيجية شاملة من أجل تطبيق المقاربة الإسلامية على اقتصاد البلدان الإسلامية. وأكد شابرا أن هذه المقاربة الجديدة لا يمكن أن تؤدي إلى النتائج المرجوة ما لم تحصل تغييرات جوهرية في أهداف وطرائق السياسات والبرامج الاجتماعية - الاقتصادية المطبقة في بلدان العالم الإسلامي، التي يجب أن تقترن أيضاً بإعادة هيكلة تامة لمؤسساتها وآلياتها الاقتصادية. فالمنهاج المالي والاقتصادي الإسلامي لا يمكن أن يؤتي أكله إلا إذا كان جزءاً من إصلاح شامل وبرنامج لإعادة هيكلة الاقتصاد.

ويبدو أن هذا قاده إلى المرحلة التالية من التفكير في: مشكلات التغيير الاجتماعي، والبحث عن نماذج تاريخية لإعادة بناء المجتمع والاقتصاد. وقد توسع التركيز في كتابه الرئيس الثالث: "مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي" الذي نشر عام 2000م لاستكشاف هذه المجالات.

لقد سعى في هذا الكتاب إلى التصدي للمشكلات المعقدة المتعلقة بالربط بين الاقتصاد والمجتمع والتاريخ. وقد اعتمد إلى حد كبير أيضاً على نموذج ابن خلدون المتعلق بالتغيير الاجتماعي- الاقتصادي الذي يوفر مفتاحًا رئيساً لفهم الماضي، تمهيداً للتخطيط من أجل المستقبل. وكان سعيه وراء اقتصاد جديد يستند إلى القيم والمبادئ الإسلامية هو ما دعاه إلى التوقف طويلاً عند مسائل الاقتصاد السياسي: دور الدولة، وعمليات التغيير الاجتماعي وديناميات التاريخ. في هذه المناقشة اكتشف أيضاً الحاجة إلى التشديد على الدور المركزي لمقاصد الشريعة (حماية الدين والعقل والحياة والذرية والثروة) في التعامل مع خصوصيات الفقه. وفي مصفوفة تحليله تبرز أيضاً بعض العوامل الأخرى، ولاسيما قضايا الحرية، وحقوق الإنسان، والعدالة، و"الحكم الرشيد"، والمحاسبة، ومكافحة الفساد، واجتثاث الفقر والجهل. تلك هي الكيفية التي انتقل فيها شابرا مع الاقتصاد إلى مجالات التاريخ وعلم الاجتماع والسياسة. ويمكن رؤية نتائج هذه السياحة الفكرية في دراسته هذه، "الحضارة الإسلامية: أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح."

يُعدُّ كتاب "الحضارة الإسلامية: أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح" دراسة متعددة الاختصاصات وينبغي قراءته وفهمه في سياق أعمال المؤلف السابقة. وفي هذا الكتاب يركز على أسباب انحطاط المسلمين، وعلى طبيعة الأزمة الراهنة التي يمر بها المسلمون، ويحدد عناصر رئيسة لاستراتيجية شاملة للإصلاح وإعادة البناء. فقد أصبحت أدوار الأفكار والأفراد والمؤسسات والحركات الاجتماعية والدولة موضع اهتمام شديد. هذه الاستراتيجية كامنة في رؤية الإسلام الأخلاقية، والروحية، والتصورية، والطموحات الإيديولوجية والسياسية للأمة الإسلامية. وتتكون وحدات بناء الاستراتيجية المقترحة من

حشد العوامل الاقتصادية، والسوسيولوجية، والسياسية، والتكنولوجية، والبنيوية، لإعادة بناء المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية.

هناك سمة مهمة أخرى لهذه الدراسة، تتمثل في كونها تتصدى لمسائل تتعلق بالحضارة الإسلامية في سياق المصفوفة العالمية. ويؤكد المؤلف في هذه الدراسة على الطابع متعدد الأبعاد للتحديات، ويطرح استراتيجية شاملة متوازنة، خلافاً لاستراتيجيات الإصلاح الجزئية القائمة. إن مقاربته الكلية التي يدعو إليها منسجمة مع الروح التاريخية للأمة الإسلامية. كما أنها تستجيب لما تهفو إليه البشرية، المبتلاة بالجهود العقيمة، الرامية إلى إيجاد الحلول للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، دون أن تحقق نقلة جوهرية من خلال النموذج العلماني والليبرالي السائد؛ نقلة تقدم نموذجاً جديداً يحقق التكامل بين الأبعاد المعنوية والمادية، ويسند دوراً مركزيّاً للعدالة والإنصاف لجميع البشر.

يعد وضوح الرؤيا، الشرط الرئيس الأول لأي استراتيجية للإصلاح جديرة بالاعتبار. وقد نجح عمر شابرا في رسم رؤية لمجتمع واقتصاد إسلاميين، يتم بناؤهما في ظل النموذج الإسلامي. إن مصير الأمة الإسلامية في القرن الواحد والعشرين يرتبط بالجهود الرامية إلى إعادة بناء مجتمع في ضوء هذا النموذج. والرؤية والعمل هما بندان رئيسان لهذه الاستراتيجية؛ فالرؤية من دون العمل تظل حلماً، والعمل من دون رؤية يعد كابوساً ووصفة للكوارث.

تمتاز مقاربة شابرا بأنها تستند إلى دوافع أخلاقية وتتمحور حول الإنسان. إن العدالة والرفاه لجميع البشر هما الغاية الأسمى الذي تتطلّع إليه البشرية، أما الاستراتيجيات التي تستند إلى نماذج علمانية ومادية فإنها تتجاهل هذه الأبعاد الحيوية. ويدعو شابرا إلى التكامل التام بين الأبعاد المعنوية والروحية من جهة، والأبعاد المادية والتكنولوجية من جهة أخرى، ويصبح تطوير الموارد البشرية القوة المحركة الأولى لإرساء قواعد نظام اجتماعي- اقتصادي عادل، تكون فيه التنمية وتسخير الموارد المادية والتكنولوجية وسيلة لتلك الغاية، لا غاية بحد ذاتها. وقد أكد شابرا على أهمية الحرية وتكافؤ الفرص والشفافية والمساءلة على

جميع المستويات، وعلى العدالة والتسامح بوصفهما عنصرين أساسيين في أي استراتيجية للإصلاح جديرة بهذه التسمية. وفي هذه الاستراتيجية يجب إعطاء أهمية قصوى للتعليم والبحث، وكذلك للبرامج الشاملة المتعلقة بالتطور العلمي والتكنولوجي. وتكون الديمقراطية وآليات المشاركة بمثابة الروح في ذلك النظام. والهدف الأسمى هو تحقيق العدالة للجميع، ووحدة الأمة، واعتمادها على ذاتها في عالم تعددي تسوده المنافسة، ويخلو من الهيمنة. ويتعين أيضًا التصدي لتحديات الفساد والنزعة الاستهلاكية وإهمال البيئة. وفي الوقت الذي يكون فيه الأفراد المحور الحقيقي للنظام، فإن دور المرشحات الأخلاقية وآلية الأسعار والمؤسسات الاجتماعية-الاقتصادية الأخرى، والدور الإيجابي للدولة تبقى أعمدة رئيسة لهذا النظام الجديد.

وهكذا، فقد حدد عمر شابرا كافة المكونات الرئيسة لاستراتيجيةٍ للتغيير قابلةٍ للحياة، لتمكين الحضارة الإسلامية من بلوغ ذرى جديدة، والمحافظة في الوقت نفسه على هويتها المتميزة، بحيث تصبح نعمة للأمة وللبشرية جمعاء. وإني لا أتردد في القول بأن رباعية عمر شابرا العلمية، لا سيما في هذا الكتاب المتعلق بالحضارة الإسلامية، هي مساهمة كبيرة في تطوير الفكر الاجتماعي-الاقتصادي الإسلامي في عصرنا الراهن، وأنه لا بد أن يفتح آفاقاً جديدة للخطاب الفكري والمناقشة في أوساط العلماء المسلمين، وحواراً مع بقية العالم. وهذه الأفكار توفر أساساً متيناً لصياغة جديدة للسياسات وإعادة الهيكلة الاجتماعية ـ الاقتصادية للمجتمع الإسلامي.

خورشيد أحمد

ليستر - المملكة المتحدة

16 نوفمبر 2007م

استهلال

يقول الله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء:107]، ويقول: ﴿ وَلِكُلّٖ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِ ﴾ [البقرة: 148].

"إذا أمكن تبيُّن أن الإسلام قادر على توفير رؤية مفيدة لتنوير الضمير الحديث، فالبشرية جمعاء، وليس المسلمون فحسب، لهم مصلحة في النتيجة". [مارشال هودجسون][1].

إن الرؤية التي يقدمها القرآن للمسلمين هي أنه رحمة للبشرية، غير أن العالم الإسلامي يعكس صورة لا تنسجم مع هذه الرؤية؛ فقد مر بعملية متواصلة من الانحطاط عبر القرون العديدة السابقة، أبعدته عن تحقيق هذه الرؤية.

وهذا يستدعي البحث عن أسباب هذا الفشل. لقد حاولت الإجابة عن ذلك بإيجاز في الفصلين: الثالث والسادس من كتابي: "مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي". وبما أن هذين الفصلين هما جزء من علم يرتبط بالاقتصاد، فإنهما قد يكونان قد استرعيا انتباه الاقتصاديين، بالرغم من أن الموضوع يهم كثيرين آخرين، ولا سيما علماء الاجتماع والسياسة والمصلحين. لذا، فقد حثتني المؤسسة الإسلامية (The Islamic Foundation) على مناقشة أسباب الانحدار بمزيد من الشمولية في مؤلَّف مستقل، يسترعي انتباه دائرة أوسع من القراء بدلاً من علماء الاقتصاد فقط، ويكون من شأن هذه المناقشة -أيضاً- أن توحي

(1) Hodgson, *The Venture of Islam*, Volume 3, p. 441.

ببرنامج إصلاحي عملي. وقد قمت، استجابة لذلك الطلب، بتنقيح وتوسعة الفصلين المذكورين، وأضفت لهما فصولاً أخرى، بالإضافة إلى فصل ختامي أكثر شمولاً بشأن الإصلاح اللازم. وآمل أن يثير هذا حواراً ومناقشة لأسباب انحدار المسلمين، والإصلاحات اللازمة للمساعدة في تحقيق غاية القرآن في جعل الإسلام رحمة للبشرية.

أشعر بامتنان بالغ لروبرت وابلز (Robert Whaples)، ومراد هوفمان (Murad Hofmann)، وأنس الزرقا، ومحمد نجاة الله صديقي، وسامي السويلم، وخورشيد أحمد، الذين قرأوا المسودة الأولى للمخطوطة بعناية، وأبدوا ملاحظات قيّمة تبين أنها عظيمة الفائدة في التنقيحات التي أجريتها. لذا، فإن النتاج النهائي يعكس عدداً من البصائر الثمينة، غير أنه ما من أحد منهم اطلع على المسودة النهائية؛ ولذا، فإني أنا المسؤول عن أي أخطاء في هذا الكتاب.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب هي آرائي ولا تعكس بالضرورة آراء الجهة التي أعمل فيه الآن، أو أية جهة عملت فيها سابقاً.

لقد استفدت كثيراً من بعض الكتب والأوراق التي قرأتها خلال السنوات الماضية. غير أنه تعذر عليَّ التنويه عنها كلَّها في قائمة المراجع، التي تتضمن الأعمال التي استشهدت بها. إنّ ذكر كل هذه الكتب والأوراق التي استفدت منها كان من شأنه أن يحتاج إلى ثبت أوسع للمراجع، مما هو متاح. غير أن هذا لا ينتقص بحال من الأحوال من قيمة مساهمتهم في هذا المؤلَّف. وقد استفدت أيضاً من ترجمة يوسف علي وترجمة محمد أسد للقرآن، ومن "مقدمة" ابن خلدون لروزنتال المنشورة عام 1967م وترجمة عيسوي المنشورة عام 1950م، مع أني لم أستخدم ترجمتيهما. أما ترجمات الحديث والفقه وغير ذلك من الأدبيات العربية التي وردت في هذا الكتاب، فقد قمت بها بنفسي. غير أني استفدت من الملاحظات المتبصرة لابنتي الدكتورة سمية في ترجمتي لبعضها. وأود أن أشكر عبد اللطيف بيللو الذي تكرم وزودني ببيانات إحصائية عن

البلدان الإسلامية، وهو ما وفر علي الكثير من الوقت. كما أني مدين بالشكر لمناظر أحسن (Manazir Ahsan)، المدير العام للمؤسسة الإسلامية، في ليستر، المملكة المتحدة؛ فما فتئ يحثني على إتمام هذا الكتاب، الذي استغرق أكثر مما هو متوقع جراء ارتباطات أخرى. لذا، فإن إنجاز هذا العمل مدين جدّاً لمثابرته على تذكيري. وأخيراً، وليس آخراً، أود أن أسجل شكري للسيدة سوزان ثاكري (Susanne Thackray) على ما قدمته من مساعدة في مجال التحرير.

حيثما تظهر سنتان مفصولتان بخط مائل بعد شخصية إسلامية تراثية أو اسم أسرة حاكمة أو واقعة، فإن الأولى تشير إلى التقويم الهجري بينما تشير الثانية إلى التقويم الغريغوري (الميلادي). ومع أن هذا يسبب بعض الإرباك في القراءة، إلا أنه لازم لمساعدة القارئ على معرفة زمن وجود ذلك الشخص أو تلك الأسرة الحاكمة أو زمن حدوث الوقائع بعد النبي ﷺ.

وكما هو الحال في كتاباتي السابقة، فإن ما أدين به لزوجتي، خير النساء، كبير لا يحصى، فلها فضل كبير لمساعدتها وتشجيعها المتواصلين، وتوليها عدداً من مسؤولياتي البيتية، لتمكيني من إنجاز هذا الكتاب. كما أني مدين بالشكر لمحمد رشيد، ومحمد رسول حوكه لمساعدتهما القيّمة في أعمال السكرتارية التي قدماها في إعداد الكتاب.

محمد عمر شابرا

جدة

10 جمادى الأولى 1428هـ

27 أيار 2007م

بعض الأسئلة الحاسمة

يمر العالم الإسلامي في الوقت الحاضر بمرحلة تاريخيّة صعبة، فمع أن تعداد سكانه يبلغ خمس سكان العالم، وبالرغم من ثرواته الطبيعية، فإنه لا ينتج سوى حوالي 8% من القوة الشرائية المعدّلة للناتج القومي الإجمالي للعالم. فالعالم الإسلامي يعاني من الأميّة والفقر والبطالة واختلالات اقتصادية كلّية، وفي موقع متخلف جدّاً عن بعض البلدان النامية، ناهيك عن البلدان الصناعية الرئيسية في جميع ميادين الحياة تقريباً، بما في ذلك الميادين الاقتصادية والسياسية والتعليمية والتكنولوجية والعسكرية. وحتى من منطلق تحقيق مقاصد الشريعة، فإنه يظهر بصورة بائسة؛[1] فبدلاً من القوة المعنوية، وتوفير احتياجات

---

(1) لقد جرت مناقشة مستفيضة للمقاصد في كتب الفقه، ومن أشهرها كتابات: الماتريدي (توفي 333هـ / 945م)، والشاهي (توفي 365 هـ / 975 م)، والباقلاني (403هـ / 1012م)، والجويني (توفي 478هـ / 1085م)، والغزالي (توفي 505هـ / 975م)، وفخر الدين الرازي (606هـ / 1209م)، والعميدي (631هـ /1234م)، وعز الدين بن عبد السلام (توفي 660هـ /1262م)، وابن تيمية (توفي 728هـ /1327م)، والشاطبي (توفي 790هـ / 1388م). للاطلاع على مناقشة معاصرة لهؤلاء. انظر:

- Masud, M. Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought. Islamabad: Islamic Research Institute, 1977.
- الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1992م، ص25-55.
- Nyazee, Imran, Ahsan Khan. The Distinguished Jurist's Primer. Reading, UK: Garnet, 1994, p. 189-268.

الجميع، وتحقيق العدالة الاجتماعية - الاقتصادية، والأخوة -مما يتوقع المرء أن يسود في مجتمع إسلامي- فإننا نجد انحطاطاً أخلاقيّاً، ومعاناة متجذرة بالإحساس بعدم المساواة في الدخل والثروة، يتولّد عنها الصراع والانقسام. وفي حين نجد أن الحاجات الأساسية لنسبة كبيرة من السكان تظل غير متوافرة، فإننا نجد أن الطبقات الثرية والوسطى العليا تعيش في حالة من الرفاه. إن وجود الفقر إلى جانب البحبوحة يُفسِد لحمة الأخوة والتكافل الاجتماعي، ويعد واحداً من الأسباب الرئيسة للجريمة والعنف والاضطراب الاجتماعي وعدم الاستقرار السياسي. وتحاول بعض البلدان الصناعية القوية استغلال هذه الأوضاع بغية السيطرة على البلدان الإسلامية، لا سيما تلك الغنية بالموارد الطبيعية، أو التي تشغل موقعاً جغرافيّاً استراتيجياً.

وهذا الأمر يطرح عدداً من الأسئلة، أحدها يتعلق بالعوامل التي أوصلت العالم الإسلامي إلى هذا المستوى من الضعف بعد أن كان يتمتع بماض مجيد امتدّ قروناً عديدة. تثير الجهود التي تبذل للإجابة عن هذا السؤال سؤالاً مهمّاً آخر بشأن العوامل التي مكّنت المسلمين من الأداء المنتج الفعّال في القرون الأولى من الإسلام. وهل كان الإسلام يقوم بدور إيجابي في نهضة المسلمين السابقة؟ فإذا كانت هذه النهضة السابقة نتاج الإسلام، فلم أصبح الإسلام الآن غير مجد في تمكين المسلمين من تحسين أوضاعهم؟ هل من المحتمل أنه في الوقت الذي كان قادراً فيه على المساهمة في نهضتهم في الماضي، لم يعد قادراً على تمكينهم من الاستجابة الناجحة للتحديات الأحدث عهداً التي يواجهونها في الأزمنة الحديثة؟ وإذا لم يكن الإسلام هو سبب تردّي أوضاع المسلمين، فعلى من يقع اللوم؟ بعد تحديد سبب أو أسباب انحطاط المسلمين، يبرز سؤال مؤداه: ما الذي يمكن عمله لإصلاح العالم الإسلامي، وتمكينه من النهوض ثانية؟. لقد أكد عدد من العلماء[2] على مختلف العوامل الداخلية والخارجية التي أدت

(2) من بين هؤلاء فيليب حتي، وشكيب أرسلان وغيرهم. انظر:

- Hitti, Philip. *History of the Arabs*. London: Macmillan, 1958.

إلى انحطاط المسلمين، ولا سيما بعد القرن الثاني عشر. ويتمثل بعض هذه العوامل بالانحلال الأخلاقي، وفقدان الدينامية في الإسلام بعد نشوء الدوغماتية

- Arsalan, Amir Shakib. Our Decline and its Causes. M. A. Shakoor (tr.), Lahore: S. M. Ashraf, 1962.
- Issawi, Charles. The Economic History of the Middle East. 1800–1914. Chicago: University of Chicago Press, 1966
- Issawi, Charles. "The Decline of Middle Eastern Trade, 1100–1850." In D. S. Richards (ed.), Islam and the Trade of Asia. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970.
- Lambton, Ann K. S. "Persia: The Breakdown of Society." In P. M. Holt, Ann Lambton and Bernard Lewis (eds.), The Cambridge History of Islam. Cambridge: Cambridge University Press. 1970, Volume 1, p. 430–67.
- Saunders, John J. (ed.). The Muslim World on the Eve of Europe's Expansion. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966.
- Inalcik, Halil. "The Heyday and Decline of the Ottoman Empire." In P. M. Holt, Ann Lambton and Bernard Lewis (eds.), The Cambridge History of Islam. Cambridge: Cambridge University Press. 1970, Volume 1, p. 324–31.
- Inalcik, Halil and Dovald Quataert (eds.). An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994.
- Musallam, B. E. "Birth Control and Middle Eastern History: Evidence and Hypotheses." In Abraham L. Udovitch, The Islamic Middle East 700–1900: Studies in Economic and Social History. Princeton, NJ: The Darwin Press, 1981, p. 419–470.
- إمام، زكريا بشير. **طريق التطور الاجتماعي الإسلامي**، جدة: دار الشروق، 1977م.
- النجار، زغلول رجب. **قضية التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي**، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1409هـ/1989م.
- السامرائي، نعمان عبد الرزاق. **تفسير التاريخ**، الرياض: مكتبة المعارف، 1993م.
- Kuran, Timur. "Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited." *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, March, 1997.
- Kuran, Timur. "Why the Middle East is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation." *The Journal of Economic Perspectives*, 18: 3, summer, 2004, p. 71–90.
- أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة العقل المسلم**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991م.
- أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة**، دمشق: دار الفكر، 2005م.
- Lewis, Bernard. "Ottoman Observers of Ottoman Decline." *Islamic Studies*, I, 1962, p. 71–87.

يتناول لويس آراء لطفي باشا، كوشوبيه، حاجي خليفة، حسين حظرفين وساري محمد باشا، بشأن أسباب الانحطاط العثماني.

والتحجّر؛ وتدهور النشاط الفكري والعلمي، والثورات الداخلية والانقسامات، فضلاً عن الاجتياحات الخارجية المتواصلة، والحروب التي أتلفت اقتصاداتهم وأضعفتها، وأوجدت حالات من انعدام التوازن المالي، وانعدام الأمن على الحياة والممتلكات، وانخفاض الاستثمار والنمو، وتدهور الزراعة والحرف والتجارة، أو فقدان المناجم والمعادن الثمينة ونضوبها، والكوارث الطبيعية، مثل الطاعون والمجاعات، مما أدى إلى انخفاض العدد الإجمالي للسكان وانخفاض الطلب، وما استتبع ذلك من ضعف في الاقتصاد.

ولا يمكن إنكار الأثر السلبي لهذه العوامل؛ إذ من المتوقع بأن يكون باستطاعة مجتمع حيّ وفعّال مناقشة هذه العوامل وتحليلها بحرية، ولا يكتفي باستحداث استراتيجية فعالة فحسب، بل يقوم أيضاً بتنفيذها، لتجنب آثارها السلبية في المدى الطويل على الأقل، إن لم يكن على المدى القصير. فَلِمَ لَمْ يتمكن المسلمون من فعل ذلك؟ هل كان هناك ما يمنعهم من الاستجابة الناجحة للتحديات الداخلية والخارجية التي واجهوها؟ من الأهمية بمكان جمع هذه العوامل معاً، بوصفها سلسلة مترابطة من الوقائع، ونسجها في فلسفة تطورية، لإظهار كيف أن غالبيتها العظمى انطلقت من سبب رئيس جعل من الصعب على المجتمع التوقف عن الانهيار دون أن يتصدى للسبب الذي ولَّد حالة الانحطاط.

مما لا شك فيه أن جهوداً عديدة قد بذلت عبر القرون السابقة لوقف هذا الانحطاط. لذا، فإن انحطاط المسلمين لم يكن ظاهرة تسير وفق خط واحد مستقيم. فقد حدثت عدة حالات من الصعود والهبوط. ولكونِ السبب الأساس ظلَّ ثابتاً، فإن عمليات التراجع إلى الوراء استمرت، وازدادت وتيره عملية الانحطاط، إلى أن وصلت إلى أدنى نقطة في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين.

إن الغاية من هذه الدراسة لا ترمي إلى بيان أنه لو أن آلية الإطلاق في العملية التاريخية للانحطاط لم تعمل عملها، فإنه من المحتمل أن لا يكون

الانحطاط قد حدث. فما من مجتمع استطاع تحقيق تقدم مطرد طوال 1400 سنة، ومن باب المحال أن نتوقع بأن يشذ العالم الإسلامي عن هذه القاعدة؛ لذا، فإن التركيز الأساس لهذا العمل هو على المستقبل لا على الماضي، بالرّغم من أن المستقبل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالماضي، فإذا لم نحدد بدقة جميع قوى التفسخ، ونبين كيف تم إطلاقها، وكيف أن حجمها تعاظم عبر التفاعل المتبادل عبر السنين، فلن يكون بالإمكان اقتراح استراتيجية فعالة لتسريع تطور البلدان الإسلامية في المستقبل.

أولاً: بعض العوامل الحاسمة في صعود مجتمع ما أو سقوطه

التماس التوجيه من القرآن والسنة

يدفعنا هذا إلى البحث عن بعض العوامل الحاسمة المسؤولة عن صعود مجتمع من المجتمعات أو سقوطه، والمسلم في هذه الحالة يميل تلقائياً للتوجه إلى القرآن والسنة طلباً للهداية. ففي القرآن نجد أن أهم عامل في صعود المجتمع أو سقوطه هو الإنسان نفسه. ويوضح هذا القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد:11][3] وقوله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ﴾ [الروم:41]. وهذا يعني أن البشر هم أنفسهم الذين يصنعون مصيرهم، فهم ليسوا قصد التطور فقط، بل أيضاً الوسيلة المؤدية إليه، وكما يبين القرآن، ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[النجم:39]؛ لذا، فإن نهوضهم وسقوطهم يمكن تفسيره منطقياً من خلال تحليل دوافعهم وجهودهم وأخلاقهم وقدراتهم. ويعبر توينبي (Toynbee) عن الفكرة ذاتها حين يقول: "الحضارات تموت انتحاراً لا قتلاً."[4]

فالبشر لا يعيشون ويتصرفون في فراغ، فثمة عدد من العوامل التي تؤثر فيهم،

---

(3) أنظر أيضاً:
قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ [الأنفال:33].

(4) Toynbee, Arnold J. *A Study of History*, abridgement by D. C. Somervell, London: Oxford University Press, 1957, Volume 24, p. 120.

وتتحكم في أدائهم، أهمها ذلك الحافز الذي يحركهم، فهم بحاجة إلى الحافز الصحيح؛ حافز على بذل كل ما في وسعهم، لا لتحسين أوضاعهم فحسب، بل لتوسعة حدود تنمية مجتمعهم. غير أن حافزهم يتأثر بعدد من العوامل، يتمثل أهمها بالمدى الذي تساعد فيه جهودهم على تحسين رفاههم، ومن ثم فإن أحد الشروط الأساسية للتنمية المستدامة هو أن تكون ثمارُ التنمية موزعة بالعدل على جميع أفراد المجتمع، بصرف النظر عن اللون، أو الجنس، أو العمر، أو المركز، أو الثروة، أو الدين.

وتحقيق هذا الشرط مرتبط بالتنمية، وهنا يأتي دور نظرة المجتمع الكونية ومؤسساته، فإذا كانت النظرة الكونية والمؤسَّسات تحقِّق العدالة والإنصاف لجميع طبقات المجتمع، وفي الاقتصاد ونظام الحكم، لتمكين جميع الأفراد من تلبية احتياجاتهم المادية وغير المادية[5]، فعندئذ يتحقق التكافل الاجتماعي والتنمية المستدامة. فإذا لم تهدر الموارد التي توفرها هذه التنمية في الصراع والحرب والتبذير، واستخدمت لتحسين الجوانب الأخلاقية والجسدية والفكرية، وتعزيز قاعدة معرفتهم وتقنياتهم، وزيادة مدخراتهم من أجل الاستثمار بعد تلبية الاحتياجات الأساسية، وتطوير مؤسساتهم الاجتماعية، والاقتصادية، والقضائية، والسياسية، فعندئذ سوف يتحقق المزيد من التنمية وزيادة رفاه الناس. وهذا سيقوي دوافعهم للعمل الجاد والفعال، ويقود إلى المزيد من التنمية؛ لذا، يجب أن تكون العدالة عاملاً أساساً في تحليل عوامل التنمية والانحطاط.

وفي الوقت الذي نرى فيه الإسلام قد شدد على دور البشر أنفسهم في تحقيق تنميتهم، فإنه أكد تأكيداً بالغاً على العدالة،[6] فإذا لم تتوفر العدالة، فلا يمكن

(5) تتضمن الاحتياجات المادية: الغذاء المناسب، والثياب، والتعليم، والسكن، والرعاية الصحية، والتنقل، والسبل الآمنة للعيش. وتتضمن الاحتياجات غير المادية: العدل، والحرية، وأمن الحياة، والملكية، والشرف، والمساواة الاجتماعية، والأسرة والانسجام الاجتماعي والتحرر من الجريمة، ومن التوتر، ومن عدم الأمان، ومن غياب معايير السلوك.

(6) قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾[الحديد:25]، وقال: =

أن يكون هناك تنمية.[7] أما الظلم فهو أخطر السموم التي تفتك بالتنمية؛ إذ إنه يؤثر تأثيراً سلبيّاً في الحافز الإنساني، فضلاً عن البيئة الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية من خلال عملية معقدة يصعب التنبؤ بها بشكل دقيق.

وإنْ استطاع بلد ما أن يحقق التنمية مع وجود الظلم، فإن هذه التنمية قد لا تكون مستدامة على المدى الطويل؛ إذ يزداد السخط والصراع والانقسام، ويؤول الأمر إلى الانحطاط في خاتمة المطاف.

وتقتضي العدالة وجود بعض القيم الاجتماعية المتفق عليها، ووجود مؤسسات أو قواعد للسلوك يسلِّم بها الجميع ويلتزمون بها بوحي من ضميرهم. ومن هذه القيم: قدسية الحياة، والملكية، والشرف، والصدق، والأمانة، والاستقامة، والإنصاف، والرغبة في التعلم، والعمل الجاد، ومساعدة المحتاجين، والإخلاص للواجب. إن وجود هذه الصفات لدى الناس يعزز الوفاء الصادق بالعقود والالتزامات الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية، وبذلك يتعزز التكافل الاجتماعي.[8] ولن يكون باستطاعته أي مجتمع أن يتطور أو يحافظ على تطوره

= ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة:8]، وقال: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ [النساء:58]، وقال: ﴿ فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾ [الشورى:15]، وقال: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل:90]، وقال: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [الأنعام:115].

(7) وقال: ﴿ وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ﴾ [طه:111].

(8) جميع هذه الصفات أصبحت الآن مقبولة بصفة عامة لكونها لازمة من أجل التنمية. انظر، على سبيل المثال:

- Myrdal, Gunnar. *Asian Drama*. New York: The Twentieth Century Fund, 1968, Volume 1, p. 57-69.

إذا كانت أخلاق أفراده متدنية والتكافل الاجتماعي بينهم ضعيفاً[9].

وإذا لم يُستكمل التطور الأخلاقي بالتنمية الاقتصادية، فقد تتعذر توسعة نطاق المعرفة والقاعدة التكنولوجية للمجتمع، وزيادة المدخرات والاستثمار، وتسريع عجلة التنمية. وسوف يؤدي انعدام التنمية، بدوره، إلى إحباط جهد المجتمع الرامي إلى تأمين العدالة ورفاه الجميع. وهذا سوف يؤثر سلباً في الدافعية إلى العمل الجاد والفعال، ومن ثم يؤدي إلى الإضرار بالتطور.

يتمثل أحد أهم العوامل المرتبط بالتنمية الأخلاقية والجسدية والفكرية للأفراد بالتربية الصحيحة للأطفال، لذلك شدد الإسلام -شأنه في ذلك شأن الأديان الرئيسة الأخرى- على الأهمية القصوى للأسرة. فإذا فشلت الأسرة، فقد يصبح من الصعب الوقوف في وجه الانتكاس. ولن تنجح الأسر في الوفاء بمسؤولياتها، إذا لم يتمتع الآباء والأمهات -في المقام الأول- بالصفات الأخلاقية التي يتعين غرسها في الأطفال، وإذا لم يوجد في الأسرة -في المقام الثاني- جو من الحب والعطف والحرص والاحترام المتبادلين. فالزوج والزوجة لا يتعين عليهما احترام بعضهما بعضاً فحسب، بل عليهما أيضاً الوفاء بالتزاماتهما المتبادلة. وإذا حاول أحدهما بدلاً من ذلك التنمُّر على الآخر وإهمال واجباته، فمن المحتمل أن يؤدي ذلك إلى وجود جو من التوتر والصراع، الذي إن لم يتم تداركه، فإنه قد يؤدي في خاتمة المطاف إلى الطلاق والانحلال الأسري، وهذا

---

(9) يؤكد القرآن أنه ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ﴾ [الأعلى:14]، انظر أيضاً: الآتيان 9 و10 من سورة الشمس. إن استقامة (تقوى) الأفراد تعزز الرأسمال الاجتماعي، الذي يعد الآن ذا أهمية قصوى للتنمية. انظر على سبيل المثال:

- Dasgupta, Partha, and Ismail Serageldin. *Social Capital: A Multifaceted Perspective*. Washington, D.C.: The World Bank, 2000.
- Zaheer, A., B. Mc Evily and V Perrone. "Does Trust Matter: Exploring the Effects of Inter-organizational and Impersonal Trust on Performance." *Organization Science*, 1998, p. 141-159.
- Bowles, Samuel, and Herbert Gintis. "Social Capital and Community Governance." *The Economic Journal*, November, 2002, F419-F436.

بدوره يحدث أثراً ضارّاً في تطور الأطفال الأخلاقي والنفسي والفكري.

وفضلاً عن التربية الصحيحة، يحتاج الأطفال (ذكور وإناث) إلى التعليم ليكتسبوا المهارات المطلوبة، وليكون بوسعهم دفع عجلة معرفة مجتمعهم وقاعدته التكنولوجية إلى الأمام، مما يفرض ضرورة وجود مدارس وكليات وجامعات مجهزة تجهيزاً حسناً، ومزودة بالأساتذة الأكفاء وبتسهيلات مناسبة للقيام بالأبحاث. وفيما لو لم تتوافر هذه الأشياء، فسوف يؤدي ذلك إلى انتكاس المجتمع. فإذا كانت الأجيال القادمة أدنى مستوى من الأجيال السابقة، ولم تكن تحت تصرفها قاعدة معرفية وتكنولوجيا دائمة التطور، فإن المجتمع يكون قد حكم على نفسه بالسير نحو الهاوية. فلا مناص إذن من عدّ التعليم الجيّد والبحث والتقدم التكنولوجي بين أهم العوامل الحاسمة المؤدية إلى التطور.

من الأهمية بمكان أيضاً وجود حرية الفكر والتعبير والقيام بالمشاريع، فمن دون هذه الأشياء لن تتوافر للناس روح المبادرة والاندفاع اللازمين للإبداع وتوسعة حدود معرفة مجتمعهم وتكنولوجيته. لقد كانت واحدة من مَهمّات النبي ﷺ تحرير البشرية من الأغلال التي كانت تقيدها،[10] فقد تكون الأغلال من أي نوع، سواء أكانت جسدية أم فكرية، عائقاً في طريق التطور. يجب أن يتمتع الناس بحرية التفكير والعمل بحرية، شريطة أن لا يتجاوزوا حدود القيم الأخلاقية. ومن الأهمية بمكان أيضاً تجنب المجابهات والصراعات والحروب قدر الإمكان؛ لأنها لا تؤدي إلى انعدام الشعور بالأمن وإلى التوتر فحسب، بل إنها تحوّل الموارد بعيداً عن أنشطة بناء الأمة، ومن ثم فإنها تحبط تحقيق مقاصد الشريعة.

ما من مجتمع يستطيع أن يأمل في تطوير كامل قاعدته المعرفية التكنولوجية بنفسه، بل عليه الاستفادة من التطورات الحاصلة في أماكن أخرى. غير أنه قد لا

---

(10) قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [الأعراف:157].

يتمكن من القيام بذلك إذا كان مسكوناً بعقدة التفوق، ولا يتمتع بالتسامح إزاء اختلاف الآراء، ولا يشجع المشاريع والابتكار، ولا يملك الإرادة لأن يتخلص من نقاط ضعفه عن طريق تحليل أسبابها واعتماد تدابير علاجية، ويكون مستعدّاً لقبول الأفكار المفيدة من ثقافات وحضارات أخرى. وأن يكون الحصول على المعرفة المفيدة والتكنولوجيا من أي مصدر، والقدرة على تطويرها لتناسب ظروفها وأهدافها واحدة من الطموحات العليا للمجتمع. لذا، فقد حث النبي المسلمين قائلاً: "اطلبوا العلم ولو في الصين فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم".[11] لأن "الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها"[12] فمن دون هذا الموقف من اكتساب العلم، قد لا يتمكن المجتمع من اكتساب القوة الدافعة التي يحتاج إليها.

قد لا تكون هناك قيمة تذكر للقيم والمؤسسات لدى مجتمع من المجتمعات، إن لم تطبق بشكل فعّال ودون تحيز على الجميع، بصرف النظر عن مركزهم أو ثروتهم. ثمة عاملان يساعدان كثيراً في هذا التطبيق:

- إيمان الناس العميق بسلامة قيمهم ونظرتهم الكونية، واستعدادهم للالتزام بها طوعاً، وهذا يحدث -على الأغلب- إذا كانت القيم والنظرة الكونية

---

(11) حديث ضعيف ومعناه صحيح فالعلم يؤخذ من أي مكان، والرحلة في طلب العلم رحلة مباركة، ذكره العجلوني في كشف الخفاء، انظر:
- العجلوني، إسماعيل بن محمد. **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. 3، 1351هـ، ج2، ص44، حديث رقم 1665.

(12) رواه الترمذي وابن ماجه، وهو حديث ضعيف لكنه مع ذلك، يستشهد به لأنه منسجم مع الروح الإسلامية. وهو يعني أن الحكمة ليست حكرًا على أحد. إنها الملك المشترك للبشرية جمعاء وعلى المسلمين أن يستشهدوا به بحرية، بصرف النظر عن المكان الذي يجدونه فيه، انظر:
- الترمذي، محمد بن عيسى السلمي. **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.)، ج5، ص51، حديث رقم 2687.
- القزويني، محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.)، ج2، ص1395، حديث رقم 4169.

من مصدر إلهي؛ إذ إن ذلك يساعد في إيجاد حافز داخلي لديهم للعيش طبقاً لهذه القيم وإن كان ذلك يقتضي التضحية بالمصلحة الذاتية. ومن غير المحتمل أن تحظى أي نظرة كونية وأي نظام للقيم من صنع الإنسان بمثل هذا الولاء المتين.

- دور فعال تتولاه الحكومة في تطبيق هذه القيم، دونما تحيز، على الجميع، بحيث لا يستطيع أحد الإفلات من الالتزام بها. وقد أدرك عمر بن الخطاب دور الحكومة هذا؛ إذ قال: "إن الله يزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن."[13].

فالقرآن إنما يضع القيم، ولا يرغم الناس على العمل بها؛ فالدولة هي التي تتحمل المسؤولية الأخلاقية والقانونية في تطبيق قيم المجتمع وضمان العدل. وعلاوة على ذلك، فإن على الحكومة توفير البنية الأساسية والمرافق اللازمة التي يحتاج إليها الناس لأداء واجباتهم بشكل أكثر فعالية، وهذا يستدعي ما يشار إليه هذه الأيام بـ "الحكم الرشيد" أو "الحوكمة الرشيدة". وقد شدد النبي ﷺ على ذلك؛ إذ قال: "ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه إلا لم يجد رائحة الجنة"[14].

فـ "الحكم الرشيد" أمر لابد منه من أجل التنمية المستدامة. أما "الحكم الفاسد" التي لا يتمتع بالأهلية، فيمكن أن يذهب بالأثر الطيب لكل العوامل الأخرى، ويصبح عقبة في وجه التنمية.

إن احتمال وجود "الحكم الرشيد" يزداد إذا ما شغل الشرفاء والمؤهلون المناصب الأساسية، مع وجود الرقابة عليهم والتوازن بينهم. ومع أن هذا قد يكون ممكناً في بعض الأحيان في ظل الحكم المستبد، فإنه أكثر احتمالاً -عادة-

---

(13) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. **تاريخ بغداد**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ط)، (د. ت.)، ج4، ص107.

(14) البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير واليمامة، ط. 3، 1407هـ، 1987م، ج6، ص 2614، حديث رقم 6731.

في ظل حكم ديمقراطي فيه برلمان يمثل الشعب، وينطوي على مساءلة جميع المسؤولين الحكوميين، مع وجود نظام قضائي مستقيم وصحافة حرة. إن توافر كل ذلك من شأنه أن يُمكّن المجتمع من استخدام موارده على نحو أكثر فعالية من أجل التطور الشامل. ويوفر التطور-بدوره- الموارد اللازمة للحكومة من أجل الدفاع عن البلاد ضد الأخطار الخارجية، وتطبيق القانون والنظام، وضمان العدالة، وتوفير البنية الأساسية الاجتماعية والاقتصادية اللازمة لضمان التنمية المستدامة.

ثانياً: الحاجة لنموذج توضيحي للتنمية والانحطاط

يتبين مما سبق أن نهضة مجتمع ما أو انحطاطه يعتمدان على البشر ذاتهم؛ فإنهم -بدورهم- يخضعون لعدد من العوامل المترابطة مع بعضها بعضاً، وتؤثر في بعضها بعضًا عبر فترة طويلة من الزمن يصعب التنبؤ بها على وجه الدقة. ويمكن إضافة عدد من العوامل الأخرى إلى العوامل المذكورة آنفًا. وإن تم إعداد قائمة شاملة، فإنها لن تنتج -بالضرورة- نظرية يمكن أن تفسر نهضة المجتمع أو انحطاطه. ومن الأهمية بمكان بيان العوامل التي تطلق النهضة، وكيفية انتقال أثر ذلك إلى العوامل الأخرى، وتمكينها من المشاركة في نهضة مجتمع سيغطُّ في سبات عميق من دونها. ومن جهة أخرى، ما الشيء الذي يُطلِق الانحطاط وكيفية انتقال هذا الأثر إلى العوامل الأخرى، بحيث يؤدي إلى الانحطاط الكلي لمجتمع سبق أن بلغ مستوىً عالياً من التطور؟ هذا ما هو متوقع من النظرية أن تفعله، والنظرية التي تحقق ذلك هي التي ستساعدنا في مهمتنا المرتبطة بتفسير نهضة المجتمع الإسلامي وانحطاطه.

وبما أن علماء كثر كابن خلدون (808 هـ/ 1406م) وغيبون (Gibbon) (1208هـ/ 1794م) في الماضي، وشبنغلر (Spengler)، وشوتيزر (Schweitzer)، وسوروكين (Sorokin)، وتوينبي (Toynbee)، ونورث (North) وتوماس

(Thomas)، وكنيدي (Kennedy)[15] وعدد آخر منهم في الأزمنة الحديثة، ناقشوا صعود الحضارات وسقوطها، فإن بناء نموذج جديد لا يكون مسوَّغاً إلا إذا كانت النماذج القائمة غير مُرْضية. ومن غير المعقول القول ما من واحدٍ -فحسب- من هذه النماذج يطرح أفكاراً قيِّمة: فجميعها تفعل ذلك بطرق مختلفة. ولكن، أيَّ نموذج نختار؟

إن نموذج ابن خلدون للفواعل الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية الموضح في كتابه "المقدمة" وهو الذي ستتم مناقشته بإيجاز في الفصل التالي، لا يأخذ بالحسبان الغالبية العظمى من العوامل التي أوردناها آنفاً في ضوء القرآن والسنة فحسب، بل يبين أيضاً العامل الذي أطلق نهضة المجتمع الإسلامي السريعة من بداياته المتواضعة في البيئة البدوية العربية، والعامل الذي أطلق انحطاطه لاحقاً.[16] إنّ "المقدمة" هي المجلد الأول من تاريخ ابن خلدون ذي السبعة مجلدات، الذي

---

(15) انظر:

- Spengler, Oswald. Decline of the West. New York: Alfred A. Knopf 1947.
- Schweitzer, Alfred. The Philosophy of Civilization. New York: Macmillan, 1949.
- Sorokin, Pitirim. Social Philosophies of an Age of Crisis. Boston: Beacon, 1951.
- Toynbee, Arnold J. A Study of History, abridgement by D. C. Somervell, London: Oxford University Press, 1957.
- North, Douglass C. and Robert Paul Thomas. The Rise of the Western World: A New Economic History. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Kennedy, Paul. The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500-2000. New York: Random House, 1987.

(16) يوجد عدة طبعات الآن من "المقدمة" باللغة العربية. وقد تمت ترجمة "المقدمة" إلى الإنجليزية في ثلاثة مجلدات من قبل فرانز روزنتال Franz Rosenthal. ونشرت الطبعة الأولى منها عام 1958م والطبعة الثانية عام 1967م.

- Ibn Khaldun. The Muqaddimah: an Introduction to History. Translated from Arabic by Franz Rosenthal, London: Routledge and Kegan Paul, 1st ed., 1958, 2nd ed., 1967.

كما نشر تشارلز عيسوي Issawi Charles مختارات من "المقدمة" عام 1950م. انظر:

- Issawi, Charles. *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis* (1332-1406). London: John Murray, 1950.

يشار إليها بإيجاز بـ "كتاب العبر".[17] ويمثل المجلد الأخير من هذه المجلدات السبعة سيرته الذاتية (التعريف بابن خلدون)، الذي يتضمن نظرة متبصِّرة واسعة للظروف الاجتماعية-الاقتصادية والسياسية التي كانت سائدة في زمانه، وأدت إلى تطور فلسفته للتاريخ.

لقد قيل بحق إن الحاجة هي أم الاختراع، وهذا ينطبق على فلسفات التاريخ أو التفسيرات الذكية للأحداث التاريخية، التي كانت تظهر -بصفة عامة- عند ظهور الحاجة قبل فترة الأزمات وبعدها في حياة الأمم.[18] فلا بد أنّ ابن خلدون قد شعر بنفس الحاجة عندما كتب ما يعده سوروكين (Sorokin)، وكذلك توينبي (Toynbee)، "من أعظم ما كتب في فلسفات التاريخ"[19]. كان يعيش في أزمنة صعبة جداً نشأت عن التفسخ الذي أصاب المجتمع الإسلامي. كانت الخلافة العباسية قد انتهت في (656هـ/ 1258م)، قبل حوالي ثلاثة أرباع القرن من ولادته، بعد سلب بغداد وحرقها ودمارها -تقريباً هي وما يحيط بها- على يد المغول. وكان عدد من الكوارث الأخرى، بما في ذلك الحروب الصليبية (488-690هـ/ 1095-1291م)، والاجتياحات المغولية (656-758هـ/ 1258-1355م)، والطاعون (740- أربعينيات القرن الرابع عشر) قد أضعف أيضاً الغالبية العظمى من الأقطار الإسلامية الوسطى. وعلاوة على ذلك، فقد كان المماليك الشركس (784-922هـ/ 1382-1517م)، الذين أمضى ابن خلدون ثلث حياته في ظل حكمهم، فاسدين غير فعّالين، ويتبعون سياسات كان من المحتم أن تسرِّع الانحطاط.

ونتيجة لجميع هذه التطورات السلبية، أصبح وضع المسلمين -بصفة عامة- وضعاً بائساً. ولم يشذ عن ذلك وضع أسرة ابن خلدون. فقد كانت تعاني -مثل المسلمين الآخرين- من تدهور الأحوال المعيشية، وأجبرتها الظروف على

---

(17) الاسم الكامل المذكور في المقدمة هو: "كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر".

(18) Sorokin, Pitirim. *Social Philosophies of an Age of Crisis*. Boston: Beacon, 1951, p. 4.

(19) Ibid., p. 5.

الهجرة من إسبانيا إلى تونس قبل بضع سنوات من ذروة "إعادة الفتح المسيحي" (The Reconquista). وهكذا، فقد ولد ابن خلدون في تونس في عام (732هـ/1332م) وليس في إشبيلية، حيث كانت تقيم أسرته منذ سبعمئة سنة تقريباً قبل هجرتها. وعندما كان لا يزال في سن المراهقة، قضى الطاعون على حياة أمه وأبيه والعديدين من أقاربه وأصدقاء أسرته المقربين ومدرسيه.[20] لذا، فقد تعرض إلى معاناة شديدة. فقد كان المغرب (شمال إفريقيا إلى غرب مصر) بما في ذلك تونس في حالة من الغليان السياسي جراء الحروب التي كانت تدور بين مختلف السلالات الحاكمة، فأجبرت الاضطرابات الناجمة عن ذلك ابن خلدون على الانتقال من مكان لآخر، بما في ذلك فاس (عاصمة مراكش)، تلمسان (الجزائر)، الأندلس (إسبانيا)، وبيجاية أو بوجي (الجزائر).

في مثل هذه الظروف سيكون من المستغرب أن لا يبحث شخص يتمتع بمزاياه الأخلاقية والفكرية عن استراتيجية فعالة لعكس مسار حركة الانحطاط.[21] كان ابن خلدون يدرك تماماً، بصفته عالماً اجتماعيّاً ذا قدرات فكرية استثنائية[22]، أن عملية عكس مسار الانحطاط لا يمكن أن تتحقّق له قبل أن يقوم أولاً باستقاء العِبر من التاريخ، وتحديد العوامل التي أدت إلى ازدهار الحضارة الإسلامية بعد بداياتها المتواضعة في مهد المجتمع البدوي العربي، وما تلا ذلك من انحطاطها.

كان يرى بأن المستقبل يشبه الماضي، فالماضي أشبه بالآتي تماماً كما الماء بالماء[23]. فمن الممكن إذن التنبؤ بالمستقبل من خلال تحليل الماضي، ومن ثم فإن علم التاريخ لا يجب أن تقصر نفسه فقط على تسجيل الأحداث التاريخية.

---

(20) ابن خلدون، عبد الرحمن. **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، تحقيق: محمد تاويت الطنجي، القاهرة، 1370هـ/1951م، ص37.

(21) Talbi, M. "Ibn Khaldun." *The Encyclopedia of Islam,* Leiden: Brill, 1986, Volume 3, p. 808.

(22) Toynbee, Arnold J. *A Study of History*. London: Oxford University Press, 2nd ed. 1935, Vol. 3, p. 321-322.

(23) ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت: الدار العصرية، ط2، 1416هـ/1996م، ص17.

لقد كان عوضاً عن ذلك يقوم بتحليل الظواهر المختلفة، مبيناً كيفية نشوئها وأسباب ظهورها في التاريخ الإنساني حتى يكون بوسعه أن يتنبأ بما قد يحدث في المستقبل.[24]

خلال عملية الانتقال من مكان لآخر، كان ابن خلدون يبحث عن فرصة للتعبير عن أفكاره المتعلقة بعلم التاريخ كتابة، وقد وجد هذه الفرصة عندما تمكن من البقاء مدة أربع سنوات (776-780هـ /1374-1478م)، في قلعة ابن سلمة، وهي قلعة منعزلة في ما يعرف اليوم بالجزائر. ففي هذا المكان أنجز المسودة الأولى للمقدمة وبعض أجزاء من كتاب العبر. ثم انتقل إلى تونس، فمكث الفترة (780- 784هـ /1378-1382م) من أجل الرجوع إلى بعض المصادر في المكتبات لإكمال هذا العمل الضخم. وارتحل أخيرًا إلى القاهرة، في عام 1382م فلقي ترحيباً حارّاً جراء سمعته التي كانت قد وصلت إلى هناك، حيث أمضى بقية حياته المهنية حتى وفاته في 808 هـ /1406م عن 74 عاماً.

يمكن إثارة عدد من الاعتراضات على استخدام نموذج ابن خلدون، وهذه الاعتراضات هي:

أ - أنه نموذج قديم، فلِمَ يستخدم المرء نموذجاً قديماً عندما تتوافر نماذج أقرب عهداً؟ هذا الاعتراض من شأنه أن يكون مسوَّغاً فقط إذا كان النموذج غير قادر على مساعدتنا في هدفنا الرامي إلى تحليل نهضة المجتمعات الإسلامية وسقوطها. غير أن هذا النموذج إنما يَستخدم، في الواقع، التحليل العلمي للعلّة والمعلول لاستقاء المبادئ التي تكمن وراء صعود وسقوط سلالة أو دولة حاكمة، أو عمران.[25] فهو قوي بما فيه الكفاية لتمكيننا من الإجابة عن الأسئلة المرتبطة

(24) المرجع السابق، ص9-13، وص16-39، وانظر أيضاً:

- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1964, p. 31.

(25) للاطلاع على مناقشة أكثر تفصيلاً لهذا النموذج. انظر الفصل التالي وأيضاً:

- Chapra, M. Umer. *The Future of Economics: An Islamic Perspective*. Leicester, UK: The Islamic Foundation, 2000, p. 145-172.

بسبب نهوض العالم الإسلامي واستمرار هذا النهوض بضعة قرون، وسبب انحطاطه بعدئذ لدرجة أنه فقد روحه المحركة، ولم يصبح مُستعمَراً إلى حد كبير فحسب، بل أيضاً غير قادر على الاستجابة الناجحة للتحديات التي واجهها. ثم إن نموذجه يقوم على أساس النظرة الكونية الإسلامية، ولا يأخذ بالحسبان جميع العوامل المذكورة آنفاً والمسؤولة عن نهوض مجتمع ما وانحطاطه، بل يبين أيضاً -عن طريق استخدام السببية الدائرية-، كيف أن أحد العوامل يسبب النهوض أو الانحطاط، وكيف أن أثر هذا ينتقل إلى جميع العوامل الأخرى. وبناء على ذلك، فبدلاً من أن تكون "المقدمة" موضوعة في إطار علماني، فإنها تسند مكاناً مركزياً لإصلاح البشر ومجتمعهم والمؤسسات التي تؤثر فيهم. وتشدد على أهمية العدل والتضامن الاجتماعي والرفاه الاقتصادي في التطور الاجتماعي المستدام للمجتمع، والدور الذي تقوم به القيم الأخلاقية وتطبيقها الفعال من جانب السلطة السياسية في هذه العملية برمتها. من الصعب العثور على نموذج آخر يتصف بذلك الانسجام الكبير مع الروح الإسلامية.

ب - وقد يتمثل اعتراض ثان على استخدام نموذج ابن خلدون في أنه يعطي الانطباع بأنه يهتم بصعود السلالات الحاكمة وهبوطها. سيكون هذا الاعتراض صحيحاً، فقط إذا تناسينا الهدف الحقيقي وراء كتابة ابن خلدون للمقدمة فهو -بوصفه مسلماً ملتزماً ذا نية حسنة- لم يكن تركيزه الأكبر على تخليد حكم أي سلالة حاكمة معينة، بل كان تركيزه على بقاء الحضارة الإسلامية من خلال عكس مسار عملية الانحطاط التي أصابتها، ولم يكن يهتمّ كثيراً إن كانت سلالة حاكمة معينة قد سقطت جراء فسادها وجوانب ضعفها الداخلي. فمسألة سقوطها أمر لا بدّ منه. بل كان يشعر بالقلق من أنه إذا ظلت السلالات الحاكمة تسقط، الواحدة تلو الأخرى، فإن ذلك سيكون له أثر سلبي في الحضارة الإسلامية برمتها. لذا، من المفيد جداً الاستفادة من نظراته المتبصرة وجعل نموذجه أساساً للتحليل.

ج – وهناك اعتراض ثالث على استخدام نموذج ابن خلدون قد يعزى إلى "المقدمة" التي تستخدم -على ما يبدو- نظرية عضوية للتطور، ترى أن "الهرم مرض مزمن" وأنه لا يوجد علاج للانحلال إذا ما أقبل،[26] فهو يستمر، كما هو الحال في الجسم البشري. وقد ينشأ هذا الانطباع عن كون ابن خلدون كان يناقش صعود السلالات الحاكمة وهبوطها. غير أن السلالات الحاكمة تأتي وتزول، بينما يجب إنقاذ الحضارة من الهلاك. وهذا شبيه بما يحدث في الأزمنة الحديثة، ففي حين أن حكومة أو حكومتين فاسدتين لا تتمتعان بالكفاءة قد لا تلحقان أذى كبيراً لبلد ما، فإن تعاقب مثل هذه الحكومات قد يعرض مستقبل ذلك البلد إلى الخطر، فالحكم الذي يطلقه ابن خلدون على السلالات الحاكمة لا ينطبق -بالضرورة- على الحضارات، والحضارات هنا هي موضع اهتمامنا. قد تنهار السلالات الحاكمة ولا تزدهر أبداً كما يرى دانيلفسكي (Danilevski) وشبنغلر (Spengler)[27].

أما الحضارات فمن الممكن وجود أكثر من فترة واحدة للازدهار والانحطاط، وربمّا لم يكن ابن خلدون ليكتب "المقدمة" لو لم يكن متفائلاً بشأن عكس مسار عملية انحطاط المجتمع الإسلامي. فلا يوجد قانون طبيعي يقول إنه لابد لكل حضارة أن تذبل دون أي أمل في النهوض بعد أن تكون قد ازدهرت في فترة من الفترات. وهذا هو أيضاً حكم النظرية الكونية الدينية التي تكمن وراء نموذج ابن خلدون. فلو لم يكن عكس مسار عملية الانحطاط ممكناً لما كان لإرسال الله للرسل من معنى. فجميعهم حاولوا إصلاح مجتمعاتهم من خلال إصلاح البشر والمؤسسات التي تؤثر فيهم. وهذا يعني أن عكس مسار الانهيار ممكن إذا قام الناس بإصلاح أنفسهم ومؤسساتهم. وإن كنتُ قد استخدمت نموذج ابن خلدون، فإنه من غير اللائق أن لا تؤخذ بالحسبان الأفكار التي أتى بها عدد من العلماء الآخرين، الذين كتبوا في هذا الموضوع. وثمة ضرورة لهذه الآراء، لأن ستمئة

---

(26) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص268، وص269.

(27) Spengler, Oswald. *Decline of the West*. New York: Alfred A. Knopf, 1947.; and Sorokin, *Social Philosophies of an Age of Crisis*, p. 164.

سنة قد مرت منذ كتابة ابن خلدون مقدِّمته؛ فقد حدثت تغييرات عديدة منذ ذلك الوقت في جميع جوانب الحياة. لذا، من الأهمية بمكان إجراء تعديلات على هذا النموذج،[28] استجابة للوقائع المتغيرة التي حدثت في أنحاء العالم، بما في ذلك البلدان الإسلامية، من خلال الاستفادة من بصائر العلماء الآخرين، وهذا من شأنه أن يساعد على تحسين التحليل.

(28) وترد بعض هذه التعديلات في الفصل الأول بعد مناقشة نموذج ابن خلدون.

الفصل الأول

نظرية ابن خلدون في التنمية والانحطاط[1]

يرد موجز لنموذج ابن خلدون الكامل إلى حد كبير -وإن لم يكن بشكل تام- في النصيحة الآتية التي قُدِّمت إلى أحد الملوك: "أيها المَلِك: إنَّ الملك لا يتمُّ عِزُّهُ إلا بالشريعة، والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت أمره ونهيه؛[2] ولا قوام للشريعة إلا بالملك؛ ولا عز للملك إلا بالرجال؛ ولا قِوام للرجال إلا بالمال؛ ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة؛ ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل؛ والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة نصبه الرَّبُ، وجعل له قيِّماً وهو الملِك".[3]

---

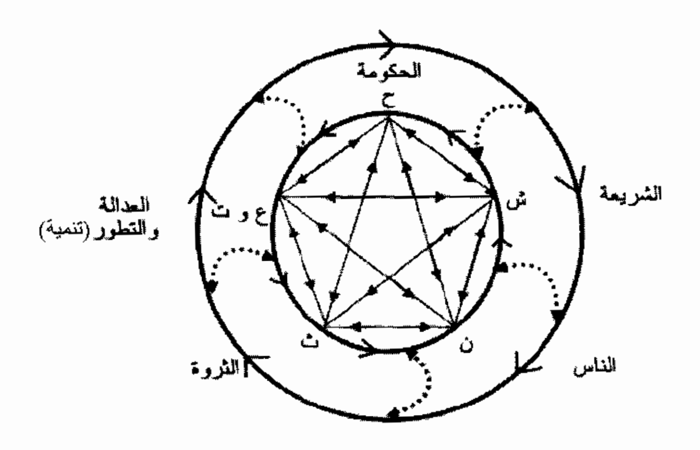
(1) أقتبس الكثير في هذا الفصل من كتابي (المترجم إلى العربية) "مستقبل علم الاقتصاد":
- *The Future of Economics: An Islamic Perspective*.

(2) مصطلح الشريعة يشير حرفيّاً إلى المعتقدات والمؤسسات أو قواعد السلوك في أي مجتمع، لكنه أصبح الآن يقترن بتلك التي يقرها الإسلام.

(3) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص43، النصيحة ذاتها تتكرر في الصفحة 262. ويقول ابن خلدون ذاته إن كتابه هو تفسير لهذه النصيحة. (المقدمة:) ص403، التي أسداها موبيذان وكان رجل دين زرادشتياً إلى بهرام بن بهرام ونقلها المسعودي في كتابه:
- المسعودي، أبو الحسن علي. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، 1988م، مج1، ص253. ويعترف ابن خلدون بهذه الحقيقة، لكنه في الوقت نفسه يقول موضحاً: "أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان نحن نعي هذه المبادئ بعون من الله ومن دون تعليم أرسطو أو تدريس موبذان." انظر:
- ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص44.

إن المقدمة برمتها هي تفصيل لهذه النصيحة، التي تتكوَّن، كما قال ابن خلدون من: "ثماني كلمات حكمية سياسية ارتبط بعضها ببعض، وارتدَّت أعجازها إلى صدورها، واتصلت في دائرة لا يتعين طرفها."[4]

تكمن قوة هذا النموذج في تعدد فروع المعرفة فيه، وفي طبيعته الفعّالة فيه. إنَّه متعدد فروع المعرفة لأنه يضمّ جميع المتغيرات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية المهمة، بما في ذلك سلطة الملك أو السلطة السياسية (الحكومة) (ح)، المعتقدات وقواعد السلوك أو الشريعة (ش)، والناس (ن)، والثروة ومخزون الموارد (ث)، والتنمية (ت)، والعدل (ع)، بطريقة دائرية مترابطة، كل واحدة تؤثر في الأخرى، وتتأثر بها.[5]



(4) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق.

(5) للاطلاع على صورة أكثر شمولاً لنموذج ابن خلدون، انظر:

- Chapra, *The Future of Economics*, p. 145-172.
- Spengler, Joseph. "Economic Thought in Islam: Ibn Khaldun." *Comparative Studies in Society and History*. April, 1964, p. 268-306.; Boulakia, Jean David C. "Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist." *Journal of Political Economy*, September/October, 1971, p. 1105-1118; and Mirakhor, Abbas. "The Muslim Scholars and the History of Economics: A Need for Consideration." *The American Journal of Islamic Social Sciences*, December, 1987, p. 245-276.

بما أن عمل هذه الدائرة يحدث عبر تفاعل متسلسل خلال فترة طويلة تمتد إلى ثلاثة أجيال، أو حوالي 120 سنة، فقد تم إدخال التسبب الدائري فضلاً عن الفعالية في التحليل ككل. وهذا يساعد في تفسير كيف أن العوامل السياسية، والأخلاقية، والمؤسساتية، والاجتماعية، والاقتصادية، والديموغرافية، والتاريخية تتفاعل مع بعضها بعضاً عبر مدة طويلة من الزمن لتؤدي إلى التنمية والانحطاط، أو الصعود والهبوط لدولة ما أو لحضارة ما.

في تحليل طويل الأجل كهذا، لا يوجد شرط تَساوي الأشياء، لأنه ما من واحد من المتغيرات يفترض أن يظل ثابتاً. فأحد المتغيرات يعمل كآلية إطلاق.(6)

إذا كانت قطاعات المجتمع الأخرى تتفاعل بالاتجاه نفسه بشكل آلية الإطلاق، فسوف تزداد كثافة الانحلال عبر تفاعل متسلسل، بحيث يصبح من الصعب -مع الوقت- التمييز بين العلة والمعلول. أما إذا كانت القطاعات الأخرى لا تتفاعل بالاتجاه نفسه، فعندئذ قد لا ينتشر الانحلال في قطاع ما إلى القطاعات الأخرى، فإما أن يصبح من الممكن إصلاح القطاع الآخذ في الانحلال مع الوقت، أو قد يكون انحطاط الحضارة أبطأ بكثير.

أولاً: دور الإنسان (ن)

إن مركز تحليل ابن خلدون هو الإنسان؛(7) لأن صعود الحضارات أو سقوطها يعتمد اعتماداً وثيقاً على رفاه الناس أو بؤسهم. وهذا بدوره لا يعتمد على المتغيرات الاقتصادية فحسب، بل أيضاً على الدور المترابط للعوامل الأخلاقية والمؤسساتية والنفسية والسياسية والاجتماعية والديموغرافية، عبر عملية تسبيب

---

(6) الكلمتان المستخدمتان من قبل ابن خلدون هما "مؤذن" و"مفضي" بمعنى "داعي" أو "مؤدي" إلى شيء ما. غير أني استخدمت عبارة "آلية الإطلاق" (trigger mechanism) المستخدمة الآن -بصفة عامة- باللغة الإنجليزية للتعبير عن المعنى ذاته، انظر:

- ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص43.

(7) *Ibn Khaldun. The Muqaddimah: an Introduction to History*. Translate from Arabic by Franz Rosenthal, London: Routledge and Kegan Paul, 1st ed., 1958, 2nd ed., 1967, p. 19.

دائري يمتد إلى فترة طويلة من التاريخ[8]. إن هذا التأكيد على أهميته الإنسان، ينسجم مع الآيات القرآنية التي أوردناها في الافتتاحية، وتقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد:11]، وأنه ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ﴾ [الروم:41]. هاتان الآيتان -إلى جانب العديد من الآيات الأخرى- تشددان على دور البشر أنفسهم في صعودهم وسقوطهم. ولهذا السبب جاء جميع الرسل الذين بعثهم الله -بمن في ذلك إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد- إلى هذه الدنيا لإصلاح البشر والمؤسسات التي تؤثر في سلوكهم.[9]

ثانياً: دور التنمية (ت) والعدل (ع)

إذا كان البشر هم مركز التحليل، فعندئذ تصبح التنمية والعدل الوصلتين الأكثر أهمية في سلسلة السببية. إن التنمية عامل أساس، لأنه إذا لم يوجد تحسن ملموس في رفاه الناس، فإنهم لن يشعروا بالدافع للقيام بأفضل ما بوسعهم.[10] ففي غياب التنمية، يصبح استقطاب العلماء والحرفيين والعمال ورأس المال من مجتمعات أخرى (متطلبات إحداث نقلة نوعية في التنمية)، غير متيسر.[11] وهذا أيضاً قد يجعل استدامة التنمية أمراً صعباً ويؤدي في خاتمة المطاف إلى الانحطاط.[12]

---

(8) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص43، وص262.

(9) جاء في القرآن أن الله أرسل سلسلة من الرسل لجميع الشعوب في أوقات مختلفة (انظر، على سبيل المثال ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦٓ ۗ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ ۖ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد: 7]، و ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ فَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل: 36]، و ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ۗ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِىَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ فَإِذَا جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ قُضِىَ بِٱلْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [غافر: 78]. وهكذا يقول الإسلام بوجود استمرارية وتشابه في أنظمة القيم لجميع الشرائع السماوية بالقدر الذي لم تعد تُضيَّع أو تشوه مع الزمن.

(10) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص262.

(11) المرجع السابق، ص336-337.

(12) المرجع السابق، ص333.

إن التنمية في نموذج ابن خلدون لا تشير إلى مجرد النمو الاقتصادي.[13] فهي تشمل التنمية البشرية الشاملة التي يثري فيها كلُّ متحول المتغيِّرات الأخرى (ح، ش، ن، ث، ع، ت) وهذا بدوره يثري المتحول الأول، مما يؤدي إلى الرفاه الحقيقي أو السعادة الحقيقية للناس، ولا يضمن بقاء الحضارة فحسب، بل يضمن ازدهارها أيضاً. إن التنمية الاقتصادية لا يمكن أن تتحقق من خلال القوى الاقتصادية وحدها، بمعزل عن القوى غير الاقتصادية والقوى الروحية، إنّها تحتاج إلى دعم أخلاقي واجتماعي وسياسي وديموغرافي. وإذا لم يتوفر هذا الدعم، فإن التنمية الاقتصادية قد لا تتحقق، وإن توفر، فإنها قد لا تكون مستدامة.

والتنمية غير ممكنة من دون العدل. وابن خلدون لا يتصور العدل، مثل التنمية، بالمعنى الاقتصادي الضيق، بل بالمعنى الأكثر شمولاً للعدل في جميع جوانب الحياة الإنسانية. يوضح ذلك بقوله: "ولا تحسبنَّ الظلم إنَّما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير العوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقّاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجُباة الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمةٌ، والمنتهبون لها ظلمةٌ، والمانعون لحقوق الناس ظلمةٌ"[14]، "ومن أشد الظُّلامات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق"[15].

ويرى ابن خلدون أن العدل على درجة كبيرة من الأهمية للعِمارة، حتى أنه وضع عنواناً لجزء كامل نصه: "في أن الظلم مؤذن بخراب العمران."[16] وهذا يفسر تجاور العدل مع التنمية في الشَّكل البياني الذي أوردناه. "وعلى

(13) المرجع السابق، ص321-323.

(14) المرجع السابق، ص263.

(15) المرجع السابق، ص264.

(16) المرجع السابق، ص262-265.

قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثيراً عامّاً في جميع أبواب المعاش، كان القعود عن الكسب كذلك."[17] وهذا له أثر سلبي في فعالية الناس وقدرتهم على الابتكار، وقيامهم بالمشاريع ودوافعهم، وغير ذلك من الصفات؛ مما يؤدي في خاتمة المطاف إلى تفتت المجتمع وانحطاطه.

إن العدل بهذا المعنى الشامل يؤدي إلى نشوء وتعزيز "العصبية" التي ترجمت إلى "التضامن الاجتماعي" أو "الشعور الجماعي" أو "التماسك الاجتماعي". فالعدل يعزز التكافل الاجتماعي عبر ضمان الوفاء بالالتزامات المتبادلة، والمشاركة المنصفة بثمار التنمية، ومن ثم رفاه الجميع. وهذا يساعد على إيجاد الثقة المتبادلة والتعاون، ومن دونهما لا يمكن تعزيز تقسيم العمل والتخصص، اللازمين من أجل التنمية السريعة لأي اقتصاد.[18] إن انعدام العدل يميل إلى توليد السخط بين الناس، ويثبطهم ويفكك تضامنهم، ولا يؤثر تأثيراً سلبيّاً في دافعيتهم للعمل فحسب، بل أيضاً في فعاليتهم وحماسهم لإنشاء المشاريع وفي الصفات الحميدة الأخرى اللازمة للتنمية، ويؤدي، في خاتمة المطاف، إلى تفتت المجتمع وانحطاطه.

إن الدور الحاسم الذي تلعبه الثقة في التنمية أصبح الآن موضع تأكيد لدى علماء الاقتصاد.[19] وجزءاً من "الحكمة التقليدية" أو "الترسيخ". وقد استخدم ابن خلدون كلمة "العصبية" بالمعنى الذي يشار إليه -إلى حد كبير في الوقت الراهن- بعبارة "الرأسمال الاجتماعي" أو "البنية الاجتماعية الأساسية."[20] غير أن بعض

---

(17) المرجع السابق، ص262.

(18) المرجع السابق، ص46-48.

(19) Arrow, Kenneth J. "Social Responsibility and Economic Efficiency." *Public Policy*, Volume 21, 1973, p. 303-17; Etzioni, 1988; Fukuyama, Francis. *Trust, Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press, 1995, and Hollingsworth, J. Rogers, and Robert Boyer. *Contemporary Capitalism: The Embeddedness of Institutions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

(20) See Dasgupta, and Serageldin. *Social Capital: A Multifaceted Perspective*.

العلماء اعترضوا على استخدام كلمة "الرأسمال" للدلالة على شيء مجرد ولا يمكن امتلاكه، مثل الرأسمال المادي للأفراد[21]. لذا، فإن استخدام ابن خلدون لكلمة "العصبية" أو "التضامن الاجتماعي" هو بديل أفضل على ما يبدو.

ثالثاً: دور المؤسسات (م) والحكومة (ح)

ويقتضي العدل وجود بعض قواعد السلوك، التي تسمى "مؤسسات" في الاقتصاد المؤسساتي و "قيم أخلاقية" في النظرات الكونية الدينية. فهي المعايير التي يتفاعل الناس استناداً إليها، ويوفون بالتزاماتهم نحو بعضهم بعضاً.[22] وهذه القواعد موجودة في جميع المجتمعات وتستند إلى نظرتهم الكونية، ويتمثل الأساس الأوّل لهذه القواعد في مجتمع إسلامي، في الشريعة؛ أي بـ "لزوم ما أنزل الله عز وجل في كتابه من أمره ونهية وحلاله وحرامه."[23] كما يرى ابن خلدون "إنما هي بالخير ومراعاة المصالح."[24] إن مصدرهم الإلهي يقترن بقوة تساعد على تعزيز استعدادهم الطوعي والامتثال، ويعمل على التثبيت القوي لمجموعة كبيرة مع بعضها بعضاً؛[25] مما يعمل على الحد من السلوك الاجتماعي الضار، ويضمن العدل، ويعزز التضامن والثقة المتبادلة بين الناس، وهو ما يعزز التنمية.

ولا تستطيع الشريعة أن تقوم بدور ذي شأن إلا إذا تم تطبيقها تطبيقاً منصفاً

---

(21) انظر على سبيل المثال:

- Arrow, Kenneth J. "Observations on Social Capital." In Partha Dasgupta and Ismail Serageldin (eds.), Social Capital: A Multifaceted Perspective. Washington, D.C.: The World Bank, 2000, p. 3-5.
- Bowles and Gintis, "Social Capital and Community Governance.".

(22) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص146-147.

(23) المرجع السابق، ص279.

(24) المرجع السابق، ص134.

(25) المرجع السابق، ص140-141.

دون تحيُّز.[26] فالشريعة إنما تنطوي على قواعد للسلوك، لكنها لا تستطيع تنفيذها بنفسها؛ فالسلطة السياسية هي المسؤولة عن تنفيذها من خلال توفير الحوافز والروادع.[27] لقد عبر عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن ذلك بوضوح؛ إذ قال: "إن الله يزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن."[28] ويرى ابن خلدون أن علاقة السلطة السياسية بالحضارة مثل علاقة الشكل بالمادة[29] "فالدولة دون العمران لا تُتَصوَّر، والعمران دون الدولة والملك متعذّر."[30] ويؤكد ابن خلدون بوضوح على أن "يعود حسن المَلكة إلى الرفق."[31] "فإن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات، منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم، شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلَّقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم... وربما أجمعوا على قتله."[32]

ومع أن ابن خلدون يشدد على دور الدولة في التنمية، إلا أنه -خلافاً للعلماء المسلمين التقليديين الآخرين- لا يؤيد الدور الاستبدادي للدولة. فهو يؤمن بما أصبح يعرف الآن بـ "الحكم الرشيد". إن الاعتراف بالملكية الخاصة واحترام الحرية الفردية ضمن حدود القيم الأخلاقية هو جزء من التعاليم الإسلامية، وكان سائداً على الدوام في الفكر الإسلامي. ومهمة الدولة، كما ترد في كتابات جميع العلماء المسلمين التقليديين تقريباً، بمن فيهم ابن خلدون، هي - علاوة على الدفاع والمحافظة على القانون والنظام- ضمان العدل، والوفاء بالعقود، وإزالة

---

(26) المرجع السابق، ص43، وص47.

(27) المرجع السابق، ص120-121.

(28) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. **تاريخ بغداد**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ط)، (د. ت.)، ج4، ص107.

(29) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص343، وص349.

(30) المرجع السابق، ص349.

(31) المرجع السابق، ص176.

(32) المرجع السابق، ص176، وص189.

المظالم، وتلبية الاحتياجات، والامتثال لقواعد السلوك.[33] وبعبارة أخرى، يتعين على الدولة أن تفعل الأشياء التي تساعد الناس على أداء أعمالهم المشروعة، وتمنعهم من التجاوزات والظلم ضد بعضهم بعضاً.

ولا يستحسن ابن خلدون أن تنخرط الدولة مباشرة في النشاط الاقتصادي.[34] فقيامها بذلك لن يؤذي الناس من خلال تقييد فرصهم وأرباحهم (ما يعبر عنه الآن بمزاحمة القطاع الخاص) فحسب، بل أيضاً يقلص عائدات الدولة من الضرائب[35]. وهكذا فإن تصور ابن خلدون للدولة ليس تصوراً لدولة الحرية الاقتصادية (Laissez Faire) ولا للدولة الشمولية، بل لدولة تعمل على سيادة الشريعة ومهمتها أن تكون أداة لتسريع التنمية الإنسانية ورفاه البشر.[36] إن الاتجاه

---

(33) ناقش ابن خلدون وظائف الدولة في عدد من الأماكن في "المقدمة". يقول في أحد المواضع، على سبيل المثال، إن على الحاكم "الدفاع عن وحماية رعاياه الذين أوكلهم الله إليه، من أعدائهم. وعليه فرض القوانين الرادعة ومنعهم من ارتكاب العدوان ضد كل شخص آخر وممتلكاته. وعليه ضمان أمن الطرقات. ويجب أن يمكنهم من تحقيق مصالحهم. وعليه الإشراف على كل ما يؤثر في معيشتهم وتعاملاتهم المتبادلة، بما في ذلك الموارد الغذائية والأوزان والمكاييل ومنع الغش. وعليه الاهتمام بسك العملة لحماية العملة التي يستخدمها الناس من الغش... لقد قال أحد الحكماء النبلاء إن زحزحة الجبال من مواضعها أسهل من اكتساب قلوب الناس." انظر:

- ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص216.

(34) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص257.

(35) المرجع السابق، ص257-259.

(36) يقسم ابن خلدون السلطة السياسية ثلاثة أقسام: الأول هو السلطة الطبيعية التي تمكّن كل شخص من تلبية غرضه الذاتي وشهواته؛ والثاني هو السلطة السياسية العقلية، التي تمكّن كل فرد من خدمة هذه المصلحة الذاتية الدنيوية وتمنع الأذى استناداً إلى بعض المبادئ المشتقة عقليّاً، والثالثة هي السلطة "السياسية الدينية" أو "الخلافة" التي تمكّن كل فرد من تحقيق الرفاه في هذه الدنيا وفي الآخرة طبقًا لتعاليم الشريعة. انظر:

- ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص265-266. وإذا أردنا استخدام مصطلحات حديثة لهذه الأشكال الثلاثة من الحكومات، يمكن أن نسميها الدولة العلمانية السلبية (Laissez faire)، دولة الرفاه العلمانية، ودولة الرفاه الإسلامية أو "الخلافة". للاطلاع على تفاصيل حول دولة الرفاه الإسلامية، انظر:

- Chapra, M. Umer. *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*. Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1979.
- Chapra, M. Umer. *Islam and the Economic Challenge*. Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1992. (chapters 1,3 and 5).

إلى التأميم قد أغرى بعض الكتاب المسلمين بتبنّيه تحت تأثير الاشتراكية، وقد استغله بعض الجنرالات والسياسيين في بلدان إسلامية عدة لخدمة مصالحهم الخاصة. غير أن الاشتراكية لم تأت إلا بالبؤس لجميع البلدان الإسلامية التي فرضت فيها من خلال الانقلابات العسكرية.[37]

رابعاً: دور الثروة (ث)

المال يوفر الموارد اللازمة لضمان العدل والتنمية، والأداء الفعال لدور الحكومة والرفاه لجميع الناس. والمال لا يعتمد على الحظ أو قراءة النجوم[38] أو وجود مناجم الذهب والفضة.[39] بل يعتمد على الأنشطة الاقتصادية،[40] وحجم السوق،[41] والحوافز والتسهيلات التي توفرها الدولة.[42] والأدوات.[43] التي تعتمد، بدورها على المدخرات أو تكون "زائدة على حاجات العاملين وضروراتهم."[44] فكلما ازداد النشاط ازداد الدخل؛ فالدخل المرتفع يسهم في زيادة المدخرات وزيادة الاستثمار في الأدوات.[45] الذي بدوره يسهم في ازدياد التنمية والمال.[46] وقد زاد ابن خلدون في التأكيد على دور الاستثمار بقوله: "واعلم أنَّ الأموال إذا اكتُنِزت وادُّخِرت في الخزائن لا تنمو، وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم

(37) Desfosses, Helen, and Jacques Levesque (eds.). *Socialism in the Third World*. New York: Praeger, 1975.

(38) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص339.

(39) المرجع السابق، ص339.

(40) المرجع السابق، ص334، وص339.

(41) المرجع السابق، ص373.

(42) المرجع السابق، ص280.

(43) المرجع السابق، ص333، وص334.

(44) المرجع السابق، ص333.

(45) المرجع السابق، ص334.

(46) المرجع السابق، ص334.

وكفِّ الأذيَّة عنهم، نمت وزكت، وصلُحَت بها العامَّة وترتَّبت بها الولاية، وطاب بها الزمان واعتُقد فيها العزُّ والمنفعةُ."[47] فإن ذلك "يصلح أمورهم ومعاشهم؛ فإنك إذا فعلت ذلك قرت النعمة لك [الدولة]."[48] وتتمثل العوامل المحفزة في انخفاض معدلات الضرائب.[49] وأمن الحياة والممتلكات.[50] وبيئة طبيعية صحية تكثر فيها الأشجار والمياه والمرافق الأخرى اللازمة للحياة.[51]

وتعتمد الثروة أيضاً على تقسيم العمل والتخصص؛ إذ كلما ازداد التخصص ازداد نمو المال. "قد عُرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه، وأنهم متعاونون جميعاً في عمرانهم على ذلك. والحاجة التي تحصل بتعاون طائفة منهم تسدُّ ضرورة الأكثر من عددهم أضعافاً... فتصرف (الزائدة) في حالات الترف وعوائده، وما يحتاج إليه غيرهم من أهل الأمصار ويستجلبونه منهم بأَعواضِه وقيَمه؛ فيكون لهم بذلك حظ من الغنى.. ودَعَتهم أحوال الرَّفه والغنى إلى الترف وحاجاته: من التأنق في المساكن والملابس، واستجادة الآنية والماعون، واتخاذ الخدم والمراكب.. وهذا يؤدي إلى ازدهار الصناعة والحرف.. فتنفق أسواق الأعمال والصنائع ويكثر دخل المصر وخرجُه." [52] وبما أن البشر لا يرضون عن استخدام عملهم مجاناً.[53] فإن تقسيم العمل لا يحدث إلا حين تكون المقايضة ممكنة.[54] وهذا يقتضي وجود أسواق حسنة التنظيم، تمكن الناس

(47) المرجع السابق، ص281.

(48) المرجع السابق، ص281.

(49) المرجع السابق، ص255-256.

(50) المرجع السابق، ص261.

(51) المرجع السابق، ص321-323.

(52) المرجع السابق، ص334.

(53) المرجع السابق، ص373.

(54) المرجع السابق، ص353.

من المقايضة وتلبية احتياجاتهم.[55]

يسهم ارتفاع الدخل والمال في ازدياد العوائد الضريبية، ويمكِّن الحكومة من إنفاق المزيد على رفاه الشعب؛ وهذا يؤدي إلى ازدياد الفرص الاقتصادية.[56] وازدياد التنمية، التي بدورها تسبب ازدياداً طبيعيّاً في عدد السكان، وكذلك هجرة العمال المهرة وغير المهرة والعلماء من أماكن أخرى.[57] ومن ثم زيادة تعزيز الرأسمال البشري والفكري لذلك المجتمع. هذا الازدياد في عدد السكان يزيد الطلب على السلع والخدمات، وهو ما يعزز "الصنائع"، ويرفع الدخول، ويعزز العلم والتعليم.[58] ويزيد في تسريع التنمية[59]. في أول الأمر، تميل الأسعار إلى الهبوط مع ازدياد التنمية والإنتاج، غير أنه إذا ظل الطلب يرتفع وعجز العرض عن مجاراته، فإن هذا يؤدي إلى ظهور حالات النقص؛ مما يؤدي إلى ارتفاع أسعار السلع والخدمات. وتميل أسعار الضروريات إلى الارتفاع بأسرع من الكماليات، وترتفع الأسعار في المناطق الحضرية بأسرع من أسعار المناطق الريفية، وترتفع تكلفة اليد العاملة، ومعها تزداد الضرائب، وهذه تؤدي إلى زيادة ارتفاع الأسعار، وهذا يسبب شدائد للناس ويؤدي إلى عكس تدفق السكان ومغادرتهم، وتنخفض التنمية ومعها الازدهار والحضارة[60].

إن انخفاض الدخول يؤدي إلى انخفاض العوائد الضريبية، التي لا تعود كافية لتغطية إنفاق الدولة، فتميل الدولة إلى فرض المزيد والمزيد من الضرائب، كما تحاول السيطرة المفرطة على كافة مصادر القوة والمال. ويتأثر الدافع إلى العمل والكسب سلبيّاً لدى المزارعين والتجار، الذين يوفرون معظم الضرائب الواردة؛

(55) المرجع السابق، ص333-336.

(56) المرجع السابق، ص353.

(57) المرجع السابق، ص335.

(58) المرجع السابق، ص333، وص371-373.

(59) المرجع السابق، ص336-337، وص373.

(60) المرجع السابق، ص157، وص336-337.

لذا عندما تنخفض الدخول، تنخفض معها العوائد الضريبية، وبدورها لا تستطيع الدولة الإنفاق على التنمية والرفاه، فتنخفض التنمية ويزداد الكساد، وتتسارع قوى الانحلال وتؤدي إلى نهاية السلالة الحاكمة[61].

إذا أردنا أن نعبر عن تحليل ابن خلدون على شكل علاقة وظيفية، يمكن القول بأن:

ح= ف (ش، ن، ث،ع و ج)

هذه المعادلة لا تبين دينامية (حيوية) نموذج ابن خلدون، لكنها تعكس طابعه، وهو طابع متعدد ومترابط فروع المعرفة (interdisciplinary)، من خلال أخذ جميع المتغيرات الرئيسة التي ناقشها بالحسبان. في هذه المعادلة، تم إظهار (ح) أو السلطة السياسية على أنها متغير تابع؛ لأن أحد اهتمامات ابن خلدون الرئيسة هو تفسير ظهور السلالات الحاكمة أو الدول أو الحضارات وسقوطها، فهو يرى أن قوة سلالة حاكمة أو ضعفها يعتمدان على قوة السلطة السياسية التي تنطوي عليها أو ضعفها، ويعتمد بقاء السلطة السياسية في خاتمة المطاف على رفاه الشعب، الذي يتعيَّن عليها ضمانه عبر تنفيذ الشريعة. فإذا كانت السلطة السياسية فاسدة أو لا تتمتع بالكفاءة، ولا تخضع لمساءلة الشعب، فإنها لن تؤدي وظائفها بوازع من الضمير. لذا، فإن الموارد المتاحة لها لن تستخدم بشكل فعال، ولن تصبح الخدمات التي يتعين تقديمها لتسهيل التنمية متوافرة. وعندئذ سوف تقع المعاناة على التنمية والرفاه، وإذا لم تتوفر التنمية، فإن الموارد اللازمة لتمكين المجتمع والحكومة من مواجهة التحديات التي تجابههم والمضي قدماً في تحقيق أهدافهم الاجتماعية - الاقتصادية لن تزيد.

خامساً: دور آلية الإطلاق

على الرغم من أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست قابلة لعكس مسارها بالضرورة، فإن السببية الدائرية والمترابطة في المجتمعات البشرية التي شدد

(61) المرجع السابق، ص157، وص255-258.

عليها ابن خلدون تميل لأن تكون قابلة لعكس مسارها. (ويظهر هذا في الشكل المرقوم آنفاً من خلال الأسهم والنقاط). فيمكن اتخاذ أيٍّ من المتغيرات المستقلة ولا سيما التنمية، متحولاً تابعاً، في حين تظل المتغيرات الأخرى مستقلة. وهذا يعني أن آلية إطلاق انحطاط مجتمع ما، قد لا تكون هي ذاتها آلية إطلاق انحطاط جميع المجتمعات. ففي المجتمعات الإسلامية، التي كان ابن خلدون مهتمّاً بها، كانت آلية الإطلاق تتمثل في السلطة السياسية، التي -لسوء الحظ- ما تزال موجودة في معظم البلدان الإسلامية حتى يومنا هذا.[62] وقد أدت هذه الآلية إلى إساءة استخدام الموارد العامة، وعدم توافرها من أجل تحقيق العدل والتنمية والرفاه العام.

ومع أن جميع العوامل تقوم بدور مهم في تنمية مجتمع ما وانحطاطه، فإن لآلية الإطلاق دوراً حاسماً؛ فقد تكون آلية الإطلاق في مجتمعات أخرى أيّاً من المتغيرات الأخرى في نموذج ابن خلدون. قد تكون، على سبيل المثال، انحلال الأسرة، وهو ما لم يكن يشكل مشكلة في زمن ابن خلدون، لذلك لم يذكرها في تحليله. غير أنه جزء أساس لا يتجزأ من (ن) (الناس) وله الآن ظهور أكبر في العالم الغربي بالرغم من أن جميع المجتمعات متأثرة به بدرجات متفاوتة. فإذا استمر هذا الانحلال دون توقف، فإنه قد يؤدي إلى انعدام التربية المناسبة للأطفال، ومن ثم إلى انحدار في نوعية البشر، الذين يشكلون حجر الزاوية في أية حضارة. فقد يتعذر، إذن، على ذلك المجتمع الإبقاء على تفوقه الاقتصادي والعلمي والتكنولوجي والعسكري، وقد تكون آلية الإطلاق أيضاً ضعف الاقتصاد الناجم عن نظام اقتصادي خاطئ يقوم على أساس قيم ومؤسسات غير مجدية، كما حدث في الاتحاد السوفييتي سابقاً. وقد يحدث أيضاً بسبب عدم توافر العدل والمرافق التعليمية والصحية، وعدم الوصول إلى رأسمال المشاريع، الذي قد يؤدي إلى أداء غير فعال للموارد البشرية وركود التنمية،

(62) كما سنرى في الفصول 3-6.

كما هو الحال في العديد من الدول النامية التي يشكل العالم الإسلامي جزءاً أساسياً منها.

وهكذا، فإن ابن خلدون لم يرتكب خطأ حصر نفسه في المتغيرات الاقتصادية وحدها لتفسير التنمية والانحطاط، بل إنه اعتمد على مقاربة دينامية متعددة فروع المعرفة، ليبين كيف أن العلاقة المترابطة للعوامل الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية والسياسية والتاريخية والديموغرافية، تؤدي إلى نهضة المجتمعات وسقوطها. وهذا ما يمكن أيضاً أن يفسر سبب تنمية بعض البلدان بخطى أسرع من بلدان أخرى، وما يجعل التنمية مستدامة، ويفسر متى يحقق الشعب الرفاه الحقيقي. ومن حسن الحظ أن اقتصاد التنمية بدأ يأخذ بالحسبان تدريجيّاً أدوار جميع هذه المتغيرات تقريباً، فضلاً عن تفاعلها المتبادل عبر السببية الدائرية.

ومع ذلك، فإن مفهوم ابن خلدون لآلية الإطلاق لم يوظّف بشكل تام؛ فمن دون هذا المفهوم نجد أنه حتى تأكيد نورث (North) وتوماس (Thomas)[63] على حقوق الملكية لتفسير ازدهار العالم الغربي لن يسعفنا كثيراً. لقد كانت حقوق الملكية موجودة في معظم المجتمعات، ولا سيما في العالم الإسلامي بسبب الحرص الإسلامي عليها، فليس لزاماً أن تحقق المجتمعات التنمية في أشكالها المتعددة؛ لأن حقوق الملكية، مثل المؤسسات الأخرى، ليس لها وزن ما لم يتم تنفيذها. فما الذي أدى، إذن، إلى تنفيذها في المجتمعات الغربية؟ ربما يعود ذلك إلى ظهور الديمقراطية التي أدت إلى المحاسبة السياسية، مما جعل المؤسسات التي تشكل حقوق الملكية جزءاً حاسماً منها.

لذا، فإن المحاسبة السياسية الناجمة عن الديمقراطية هي التي عملت كآلية إطلاق لفرض حقوق الملكية والعدل، وهو ما أدى إلى التنمية. ولعل نورث وتوماس يدركان ذلك إلى حد ما، فهما يقولان بأن الابتكار، واقتصاديات الحجم (وفورات الانتاج على نطاق واسع لسلعة ما) (economies of scale) والتعليم

(63) See: North, Douglass C. and Robert Paul Thomas. *The Rise of the Western World: A New Economic History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

وتراكم رأس المال، ليست هي أسباب النمو؛ بل النمو بعينه.[64] وباستخدام المنطق ذاته، يمكن المجادلة بأن فرض حقوق الملكية هو أيضاً نتيجة وليس سبباً. لقد تكرست حقوق الملكية في القيم المسيحية لكنها لم تفرض، فلولا الديمقراطية، لكان من المحتمل أن لا تكون حقوق الملكية قد فرضت.

لم يرتكب ابن خلدون خطأ الاقتصاديين الكلاسيكيين الجدد بأن يهتم بالدرجة الأولى بالتحليل السكوني (static) قصير الأجل، بافتراض ثبات العوامل الأخرى في الوقت الذي ما فتئت التغييرات تجري في هذه العوامل في جميع المجتمعات البشرية، من خلال تفاعل متسلسل، مع أن هذه التغييرات قد تكون صغيرة لدرجة أن تكون غير مرئية. ومع ذلك، فإن أثرها في المتغيرات الاقتصادية ما زالت ذات أهمية، ولا يمكن تجاهلها. لذا، فعلى الرغم من أنه من المحتمل أن يعتمد علماء الاقتصاد افتراض كون المتغيرات متساوية على سبيل التسهيل وسهولة التحليل، فإنه لابد أيضاً من القيام في الوقت نفسه باستخدام الديناميات متعددة فروع المعرفة من النوع الذي استخدمه ابن خلدون، بسبب ما توفره من مساعدة في صياغة السياسات الاجتماعية والاقتصادية، التي تساعد على تحسين الأداء الإجمالي طويل الأجل لاقتصاد ما، ورفع مستوى رفاه الشعب، وهذا مما يتعذر على علم الاقتصاد الكلاسيكي الجديد (Neoclassical Economics) تحقيقه؛ لأنه، كما سأل نورث محقاً: "كيف يمكن إعطاء وصفات سياسية (تحديد سياسات) عندما لا يفهم المرء كيفية تنمية الاقتصادات؟" لذا، فإنه يعد علم الاقتصاد الكلاسيكي الجديد "أداة غير ملائمة لتحليل و تحديد سياسات من شأنها أن تنشئ التنمية".[65] بما أن ابن خلدون وضع نموذجاً ألمعيّاً لتفسير نشوء مجتمع ما وسقوطه، فقد كان توينبي (Toynbee) على صواب حين قال إنه كان يتسم بـ "سعة الرؤية وعمقها ومجرد القوة الفكرية"، فإن ابن خلدون، في مقدمته للتاريخ الشامل، "ابتدع ووضع فلسفة للتاريخ -هي من دون شك- تُعدّ أعظم عمل من نوعه ابتدعه أي عقل في أي

---

(64) North and Thomas. *The Rise of the Western World*, p. 5

(65) North and Thomas. *The Rise of the Western World*, p. 359.

زمان ومكان".[66]

ومع أني استخدمت نموذج ابن خلدون فإني قد وجدت أنه لابد من إدخال بعض التعديلات عليه، وهذا يعود -كما ألمحت في مقدمة هذا الكتاب- إلى حدوث عدد من التغييرات في جميع جوانب الحياة البشرية. فالمجتمعات وأنظمة الحكم والاقتصادات قد تعرضت جميعها إلى تغييرات جذرية.

أ - في حين أنه تم أخذ دور الشعب بالحسبان، لابد من أن نضع نصب أعيننا أنه لا يشكل كلاً متماسكاً. إنه يمثل تجمعاً من مكوِّنات مختلفة، بما في ذلك الرجال والنساء والعلماء والنخبة السياسية، والعوامّ من الناس، والأسر والقبائل؛ والجماعات الاجتماعية والاقتصادية؛ والمجتمع ككل. وقد أخذ ابن خلدون بعضها في الحسبان، ولكن ليس كلها.

ب - مع أن اقتصادات الأقطار الإسلامية المركزية قد بدأت بالانحطاط، فإنها كانت لم تزل قوية مقارنة مع منافسيها، ومن المؤكّد أن موقعها النسبي لم يكن ضعيفاً كما هو في الأزمنة الحديثة. ويعود أحد الأسباب الأولية لهذا الضعف، إلى الفجوة في التعليم والمعرفة والقاعدة التكنولوجية. وهذه الفجوة سوف تستغرق وقتاً طويلاً كي تُملأ، حتى لو حاولت هذه المجتمعات جديّاً تنفيذ الإصلاحات الاجتماعية- الاقتصادية والسياسية اللازمة.

ج - إن التوسع الكبير في المعرفة الإنسانية والقاعدة التكنولوجية قد خفف كثيراً من الأعباء الشاقة الروتينية التي تقوم بها النساء، وحررهن للقيام بدور مهمّ جداً في نهضة مجتمعاتهن التعليمية والفكرية والاجتماعية - الاقتصادية. فإذا لم يتم تمكينهن من القيام بهذا الدور، فإنهن سيشعرن بالإحباط، كما أن مجتمعهن أيضاً سوف يتأثر سلباً. غير أنه إذا أتيح لهن القيام بدورهن بشكل فعّال، فعندئذ قد يتعذر عليهن الاهتمام بتربية أطفالهن كما كن يفعلن في الماضي. وهذا يطرح سؤالاً يتعلّق بالتدابير البديلة التي يجب اتخاذها لملء هذا الفراغ. ثم إن

(66) Toynbee, *A Study of History*. Volume 3, p. 321-322.

المساعي الدولية التي تبذل في العلوم والتكنولوجيا قد جعلت من اللازم لكل من الذكور والإناث في المجتمع أن يحصلوا على معرفة أكثر شمولاً، وقضاء المزيد من الوقت لهذا الغرض أكثر مما كان متاحاً في الماضي، وهذا يتطلب موارد أكثر قد يتعذر تعبئتها ما لم تتضافر جهود الأسر والمجتمعات والحكومة في هذا المضمار. كما يتعين استثمار الزكاة والأوقاف للقيام بدور مهم، لا سيما من أجل نقل المعرفة والمهارات إلى الفقراء.

د - أصبح لا مناص من أن يجاري العلماء الوقائع الحديثة المتغيرة كيما يتحقق تطوير الفقه، وهو جزء من الشريعة، بحيث يُتيح للمسلمين مواجهة التحديات الأكثر حداثة بنجاح. ومع أن الفقه كان قد أصيب بالجمود في زمن ابن خلدون، إلا أنه أصبح الآن أكثر جموداً، بسبب الفترة الطويلة لانحطاط المسلمين المقترن بالاحتلال الأجنبي. لذلك يجب انتشال الفقه من حالة الجمود التي هو عليها ليقوم بالدور الحيوي ذاته، الذي قام به في القرون المبكرة.

هـ - حتى من دون التأميم والتخطيط المركزي، فقد أصبح دور الحكومات الآن أكبر بكثير، وأصبح يطلب منها المساهمة بشكل أكثر فعالية في تحقيق العدل والبنية الأساسية الاجتماعية ـ الاقتصادية والتنمية مما كان لازماً في الماضي. وتوسَّع نطاقا العدل والتنمية بشكل كبير؛ ففي مجتمعات الماضي المتماسكة، كان وجود القبائل والنقابات المهنية ومؤسسات الأخوة والفرق الصوفية يعزز التضامن الاجتماعي، مما ساعد على فرض القواعد الرسمية وغير الرسمية للسلوك، وهذا عزز الصدق والإنصاف في التعاملات، فأدى بذلك دوراً مهمّاً في ضمان العدل والرفاه العام. وبما أن كل هذه الأمور قد أصبحت أكثر ضعفاً نتيجة الزيادات في تعداد السكان، وازدياد الحركة الحضرية وازدياد حركية الناس، فإنه ثمة حاجة إلى ملء الفراغ، عن طريق الأسر والعلماء والمدارس ومؤسسات التعليم العالي والحكومة.

وأخيراً، فإن الحاجة تدعو إلى تضمين الاقتصاد ككل في النموذج لا المال وحده، وهذا سوف يقتضي إدخال جميع مكوناته، مثل السوق والنظام النقدي

والمالي، والقطاعين العام والخاص، بحيث يكون التركيز على تحقيق الفعالية والإنصاف على السواء في استخدام الموارد، كل هذا يبين وجود حاجة إلى الإصلاح الآن لا للشعب فحسب، بل أيضاً للمؤسسات التي تؤثر فيه.

الفصل الثاني

عوامل ساهمت في نهضة المسلمين

لقد حان الوقت لتطبيق التحليل آنف الذكر لتحديد العوامل التي عملت كآلية إطلاق في نهضة المجتمع البدوي العربي. عندما بدأ النبي محمد ﷺ الدعوة إلى الإسلام كان هذا المجتمع يعيش في بيئة اجتماعية - اقتصادية وسياسية ودولية لا تسمح على الإطلاق بازدهار حضارة تنبض بالحياة، طبقاً لفلسفة توينبي (Toynbee)، وكانت الخصائص الأساسية لهذا المجتمع تتمثل في المنازعات والحرب الضروس، وندرة الموارد والمناخ القاسي والأرض القاحلة والفقر المدقع، وكان كل هذا يقترن بحالات صارخة من عدم المساواة في الدخل والثروة. كان التعليم ضئيلاً جدّاً، ولا تكاد توجد أي علامة لتطور سريع في المستقبل القريب. وعلاوة على ذلك لم يكن لدى هذا المجتمع دراية فكرية، أو مميزات مادية مما كان يتمتع بها جيرانه الأقوياء المتمثلين في الإمبراطوريتين؛ الساسانية والبيزنطية. ومع أن هؤلاء الجيران قد أنهكتهم الحروب طويلة الأمد المدمرة، فإنهم كانوا لا يزالون أقوياء أكاديميّاً واقتصاديّاً وعسكريّاً؛ لذا، فإن السؤال الذي يطرح هو: ما الشيء الذي أدى إلى حدوث تغيير في نوعية هذا المجتمع البدوي إلى درجة أنه لم يتغلب على ظروفه المعوقة فحسب، بل أحدث أيضاً تغييراً ثوريّاً في المجتمعات التي خضعت لنفوذه؟

لقد جادل عدد من العلماء، بمن فيهم توينبي (Toynbee)، وحتي (Hitti)،

وهودجسون (Hodgson)، وبايك (Baeck)، ولويس (Lewis)[1]، بأن الإسلام قد أدى دوراً إيجابيّاً بوصفه "آلية إطلاق/ تحفيز" في نهضة المجتمعات الإسلامية، ومكنها من اجتياز تحديات صعبة وإحراز تقدم سريع في جميع مجالات الحياة. فلولا الإسلام، لما حدث، كما قال توينبي، ذلك "الانتشار الخارق للقوى الروحية الكامنة التي تجلى فيها الإسلام ورسالته، خلال ستة قرون"[2]. فكيف استطاع الإسلام تحقيق ذلك التغيير الثوري في هذا المجتمع؟

إن ما فعله الإسلام هو تنشيط كافة عوامل التطور وتوجيهها إيجابياً، فقد أولى أقصى قدر من الاهتمام للشعب، الذي يشكل القوة الأساسية الكامنة وراء نهوض مجتمع ما أو سقوطه. فقد حاول النهوض بالشعب أخلاقيّاً وماديّاً، وجعل أفراده بشراً أفضل مما كانوا عليه، وأصلح كافة المؤسسات التي كانت تؤثر فيهم. فنظرته العالمية الثورية غيرّت نظرتهم إلى الحياة بإعطائها معنى وغاية، وجعل كل الأفراد متساوين بوصفهم مستخلفين لله الذي خلقهم وخلق الكون كله، وهذا أضفى عليهم جميعا شعوراً بالكرامة والمساواة واحترام الذات، بصرف النظر عن عرقهم

---

(1) انظر:

- Toynbee, Arnold J. *A Study of History*, abridgement by D. C. Somervell, London: Oxford University Press, 1957.
- Hitti, Philip. History of the Arabs. London: Macmillan, 1958.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Baeck, Louis. *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*. London: Routledge, 1994.
- Lewis, Bernard. The Middle East: 2000 Years of History from the Rise of Christianity to the Present Day. London: Weidenfeld & Nicolson, 1995.

(2) انظر:

- Toynbee, *A Study of History*, abridgement by D. C. Somervell, Volume 2, p. 30.

يؤكد بايك Baeck بأن "الإسلام هو الذي جعلهم (العرب) قوة عالمية والنور الهادي لجزء كبير من البحر المتوسط. وفي مرحلة الانتقال من العصر القديم المتأخر حتى ظهور الغرب اللاتيني في القرن العشرين، كان الإسلام في أوجه وأدى دوراً بارزاً في تشكيل ثقافة البحر المتوسط وتاريخه." انظر:

- Baeck, Louis. *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*, p. 95.

أو جنسهم أو ثروتهم أو مكانتهم. وجعل هذا المثل الأعلى حقيقة واقعة عبر إعطاء مراكز قيادية لأولئك الذين كانوا مضطهدين ومستضعفين.[3] لقد أسبغ الإسلام قدسية على الحياة والممتلكات وشرف الأفراد، وأضفى على المعرفة طابع الاعتبار والهيبة عبر التأكيد على أهميتها التي وردت في أول الوحي القرآني.[4] وقد منح المرأة مكانة رفيعة من الاحترام بأن عدَّها "أمانة من الله"، واختاً للرجل لا عبدة له. قال رسول الله ﷺ: "فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بعهد الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله."[5]، "إنما النساء شقائق الرجال."[6]، ودعا الرجال إلى حسن معاملتهن.[7] وجعل الرعاية والتربية المناسبة للأطفال أحد الأهداف الرئيسة للشريعة، بغية ضمان أن تكون أجيال المستقبل قادرة على حمل راية التطور بشكل فعال. وقد أوجد توازناً بين جوانب الحياة المادية والروحية بأن عدهما أموراً أساسية للتطور الإنساني والرفاه البشري. لذا، فقد أضفى منزلة أعلى وأشرف على المزارع والحرفي والتاجر مقارنة بمكانتهم في التقاليد المازدية أو المسيحية التي كانت سائدة آنئذ. واستبدل الولاء للقبيلة بالولاء لله، فوسَّع أفق

---

(3) قال تعالى: ﴿ وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَٰذِرُونَ ﴾ [الشعراء:56].

(4) قال الله تعالى ﴿ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [العلق:3-5].

(5) تم الاستشهاد به من جابر بن عبد الله من قبل مسلم في صحيحه، انظر:
- القشيري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.)، ج2، ص886، حديث رقم 1218.

(6) رواه أبو داود في سننه والترمذي في جامعه وأحمد في مسنده، انظر:
- السجستاني، سليمان بن الأشعث. سنن **أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.)، ج1، ص111، حديث رقم 236.
- الترمذي، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، ج1، ص189، حديث رقم 113.
- الشيباني، أحمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 2، 1420هـ، 1999م، ج43، ص264، حديث رقم 26195.

(7) قال الله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ [النساء:19].

الفرد ليشمل الأمة بأسرها، التي يعتنق جميع أفرادها الدين ذاته، وليشمل البشرية جمعاء، التي يعد جميع أفرادها أخوة إزاء بعضهم بعضاً لكونهم خلفاء الله.

وبما أن "الميل الكامن للتشريع القرآني هو العطف على المحرومين"، كما قال كاهن (Cahen) محقاً،[8] فإن إحدى مساهمات الإسلام البارزة تتمثل برفع قيمة الضعفاء والمضطهدين، وهذا لم يحققه الإسلام عبر إقصاء الأغنياء والأقوياء، أو عبر إلغاء الملكية الخاصة وآلية السوق، بل إنه فعل ذلك عبر ضمان العدل والضمان الاجتماعي ورفاه الجميع -بمن في ذلك النساء والأطفال- عبر الإصلاح الأخلاقي والمؤسساتي، الذي جعل الفرد واعياً لالتزاماته إزاء إخوته في الإنسانية، في الوقت الذي يحاول فيه تحقيق مصلحته الذاتية في السوق. كل هذا ساعد على تعميق ولاء الناس لدينهم، وأوجد عندهم حافزاً لأن يتمثّلوا تعاليمه. غير أن هذا لم يكن كافياً بحد ذاته؛ لذا، فإن الإسلام قد مضى إلى أبعد من ذلك، فأقام حكومة فعالة لا تضمن انتشار القانون والنظام فحسب، بل تضمن أيضاً العدل ورفع المستوى الاجتماعي- الاقتصادي. فقد ضمن الحرية لكل فرد ضمن حدود نظامه الأخلاقي، ومنع الفساد والتحكم والاستبداد.[9] وأقام نظاماً قضائيّاً يطبق فيه القانون على قدم المساواة على الكبير والصغير. ويعود سبب نجاح نظاميه السياسي والقضائي بشكل أساس إلى الثورة الأخلاقية التي حققها النبي ﷺ. فهؤلاء الذين شغلوا مناصب رفيعة كانوا يتمتعون بالكفاءة، وكانوا أيضاً مستقيمين أخلاقيّاً ويتمتعون بصفاء النية ونقائها، وممتنعين على الفساد. لقد خَلُص بيسلي (Besley) محقاً في مقالة حديثة العهد إلى أن "طبيعة عمل الحكومة

---

(8) Cahen, Claude. "Economy, Society, Institutions." In P. M. Holt, Ann Lambton and Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: The Cambridge University Press. 1970, Volume 2, p. 542.

(9) يرى برنارد لويس أنّ "العرف الإسلامي... يرفض بشدة الحكومة المستبدة والطاغية. إنّ العيش في ظل العدل هو أقرب ما يكون إلى ما نسميه بالحرية." انظر:

- Lewis, Bernard. The 2007 Irving Kristol Lecture by Bernard Lewis. Posted on the internet 20 March 2007. http://www.aei.org/article/society-and-culture/the-2007-irving-kristol-lecture-by-bernard-lewis/

تعتمد على الذين يقومون بتسييرها" وأنه "ما من مجتمع يستطيع إدارة المؤسسات العامة بشكل فعال إذا كان يتجاهل نوع الذين يوظفون في المناصب العامة وما يمثلونه"[10]. بهذه الطريقة تم الوفاء بالمقتضيات المؤسساتية للتطور، التي شدد عليها نورث (North) حديثاً.[11] لذا، فإن شاتزميلر (Schatzmiller) كان محقّاً حين قال: "إن جميع العوامل التي مكّنت أوروبا من النجاح كانت متوافرة للإسلام قبل ذلك بزمن طويل"[12].

أولاً: تحويل البشر والمؤسسات

لقد أوجد تحول البشر ومؤسساتهم -من خلال "الانتشار السريع للقوى الروحية الكامنة" الذي تحقق جراء التوسع السريع للإسلام- عناصر خارجية إيجابية؛ فالقبائل التي كانت تتقاتل طوال قرون أصبحت الآن موحدة بروابط الأخوة، وهذا مكّن من إقامة حكومة حسنة التمثيل، وقوية ومستقرة و"رشيدة/صالحة". في أول الأمر كان الناس يدعمونها طوعاً، لأنهم كانوا يدركون أنها مخلصة في أهدافها وتطلعاتها، وتعمل لمصلحة الجميع لا لفئة من الناس. وهذا ما ساعد على انتشار القانون والنظام، والأمن على الحياة والممتلكات، والأسواق حسنة التنظيم -التي تعمل بإنصاف، وبروح المنافسة- على امتداد الطرقات التجارية القديمة للشرق الأوسط. ولم يكن هذا متحققاً في السابق جراء الصراعات القبلية التي كانت سائدة منذ زمن بعيد في بلاد العرب، والحروب المدمرة بين الساسانيين والبيزنطيين، الذين كانوا يفرضون ضرائب مرهقة من أجل تمويل هذه الحروب التي كانت تعيق التطور.

(10) Besley, Timothy. "Political Selection." *Journal of Economic Perspectives*, 19: 3. Summer, 2005, p. 43 and 58.

(11) North and Thomas, *The Rise of the Western World*, p. 2–3; and North, Douglass C. *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 3–10.

(12) Schatzmiller, Maya. *Labour in the Medieval Islamic World*. Leiden: Brill, 1994, p. 405.

وأصبحت المنطقة التي كانت تحت الحكم الإسلامي سوقاً مشتركة واسعة النطاق، تنمو فيها اقتصادات النقد والحركة الحرة والآمنة للسلع ورؤوس المال والبشر. وقد أدى هذا، إلى جانب المعدلات المنخفضة للضرائب إلى تطور شامل طال الزراعة والحرف والتجارة، وأدى إلى ارتفاع ذي شأن لدخول الجميع. واستفاد الجميع من التطور، وإن لم يكن ذلك بدرجة الإنصاف التي كان الإسلام يرنو إليها. وقد عزز انتشارَ العدل حوافزُ الصدق والأمانة والعمل الجاد، وتراكم رؤوس الأموال والتقدم التكنولوجي، كما أدى توافر مرافق التعليم و التكنولوجيا إلى تحسين مهارات البشر، فضلاً عن التطور التكنولوجي والفكري.

وانطلاقاً من نظرية ابن خلدون، يمكن القول بأن هذا الشحذ لقوة الشعب، الذي أحدثه الإسلام من خلال قيمه ومؤسساته المتصلة بالمساواة، وفرضها الفعال من قبل السلطة السياسية ومؤسساته، قد وفّر العدل وحكم القانون على جميع مستويات المجتمع. وهذا لم يؤمِّن "العصبية" (التضامن/ التكافل) لدى الشعب فحسب، بل أدى أيضاً دوراً حيوياً في ازدهار الحضارة الإسلامية في جميع جوانب الحياة، بما في ذلك الجانب الاقتصادي. وهذا لا يعني أن الأوضاع المثالية كانت سائدة، لكنه يعني بالفعل أن القوى الإيجابية التي تسهم في تقدم المجتمع الإسلامي كانت من القوة بحيث إنها كانت توازن تأثير القوى السلبية.

ثانياً: التقدم الذي تم إحرازه في المجالين الزراعي والريفي

كانت الزراعة في المجتمعات البدوية والريفية في تلك الأيام المستفيد الأول من توسّع الفتوحات، وقد أوجد النمو السريع للزراعة وترقية المجتمع الريفي حوافز للتطور، وهو ما كان يحدث في جميع المجتمعات الأخرى تقريباً.[13] هذا الدور الحافز الذي أدته الزراعة كان متصوراً في مرحلة مبكرة جداً في المجتمع الإسلامي كما بيَّن ذلك عدد من العلماء. على سبيل المثال، قال الخليفة العباسي

(13) لقد أشار البنك الدولي إلى أنه: "في جميع البلدان تقريباً التي كانت الزراعة فيها قوية، كان النمو الاقتصادي يتقدم بوتيرة سريعة"، وأنه: "في حين أن دور الزراعة في التنمية كان موضع نقاش طوال مئات السنين، فإن الأدلة القديمة والمعاصرة، على السواء، تؤيد ذلك على سبيل المثال، =

المعتصم (توفي 227هـ/ 841م): "إن فيها أموراً محمودة، فأولها عمران الأرض التي يحيا بها العالم وعليها يزكو الخراج، وتكثر الأموال، وتعيش البهائم وترخص الأسعار، ويكثر الكسب ويتسع المعاش."(14)

مع انتشار الإسلام، بُعثت الحياة فجأة في القطاعين الزراعي والريفي، وأصبحا قويين نشيطين جراء إرساء قواعد القانون والنظام، وتوفر نطاق واسع للسوق دون مخافة من الكمائن التي تتعرض لها القوافل في الطريق، أو إخضاعها لضرائب ابتزازية. وهذا دفع الجميع لبذل كل ما في وسعهم من أجل تقدمهم وتقدم مجتمعهم.

تأكيداً على العدل الذي يدعو إليه الإسلام، اعتمد النبي ﷺ والخلفاء الراشدون الأربعة أسلوباً أكثر إنسانية بترك الأرض الزراعية في فتوحاتهم بين أيدي أصحابها الأصليين والفلاحين، وذلك على نقيض تام لممارسة البيزنطيين والساسانيين في مصادرة تلك الأراضي من أصحابها ومزارعيها لتوزيعها على صفوتهم العسكرية وجنودهم(15). كانت جميع الإقطاعات أو منح الأراضي التي يقومون بها أصغر حجماً نسبيّاً، وكانت تجري على الأرض غير المزروعة التي لم يكن لها أصحاب، بل لم يكن من المسموح للمسلمين حق شراء الأرض من سكانها

= في أوروبا واليابان والولايات المتحدة، كانت الزراعة الدينامية تقترن -وفي بعض الأحيان تسبق- عملية التصنيع والنمو". انظر:

- World Bank. *World Development Report*, 1982, p. iii and 39.

(14) استشهد به:

- المسعودي. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، مرجع سابق، مج4، ص47. كانت الكلمة الفعلية التي استخدمها المعتصم هي "عمران" المقصود بها التطور. غير أن السياق، فضلاً عن مرحلة تطور المسلمين في ذلك الوقت توحي أنه كان ربما يشير إلى الزراعة.

(15) See: Hodgson, *The Venture of Islam*, Volume 1, p. 242; and Haque, Ziaul. *Landlord and Peasant in Early Islam*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1977. See also Cahen, Claude. "Kharaj in the Central and Western Islamic Lands." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1990, Volume 4, p. 1031; and Lambton, Ann K. S. "Kharaj in Persia." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1990, Volume 4, p. 1045.

الأصليين[16]. هذه السياسة الإنسانية لم تمنع المسلمين من أن يصبحوا أسياداً إقطاعيين، بل ساعدت على الحفاظ على استمرارية الإدارة والحياة الاقتصادية في الأراضي المفتوحة، كما عززت العدل بين الأقاليم، فضلاً عن تحقيق أهداف المساواة التي ينادي بها الإسلام [17]. إن تطبيق مبدأ الفيء على الأرض الزراعية في الأراضي المفتوحة كان يعني مقاسمة الناتج بين الدولة والمزارعين. كان يطلب من المزارعين أن يدفعوا حصة الدولة على شكل ضريبة تدعى "الخراج"، وهذه الحصة أو الضريبة كانت تفرض في أوج الإسلام بمعدل ضعيف نسبيّاً يتراوح بين 5 و10 بالمئة من إجمالي الإنتاج، وهو ما كان معمولاً به في حالة الأراضي العشرية[18].

وبما أن الضريبة لم تكن مبلغاً فادحاً ثابتاً، بل نسبة صغيرة من الإنتاج الفعلي، فإنها لم تكن تشكّل عبئاً على المزارع في السنوات الّتي تكون فيها المحاصيل شحيحة. وفي أوضاع الكوارث الطبيعية، مثل الفيضانات، والجفاف وهلاك الزرع

---

(16) انظر:

- ابن إبراهيم، أبو يوسف يعقوب. كتاب الخراج، القاهرة: المطبعة السلفية، ط2، 1352هـ، ص24 وما يليها.
- القرشي، يحيى بن آدم. كتاب الخراج، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: المطبعة السلفية، ط2، 1384هـ، ص41-42.

- Haque, Landlord and Peasant in Early Islam, p. 171.
- Cahen, "Economy, Society, Institutions.", p. 571.

(17) القرشي. **كتاب الخراج**، مرجع سابق، ص52، و157 و158.

(18) ابن سلام، أبو عبيد القاسم. **كتاب الأموال**، تحقيق: محمد خليل الهراس، القاهرة: مكتبة الكلية الأزهرية، 1968م، ص59-66. انظر بشكل خاص الفقرات 110، 114 و118. انظر أيضاً:

- ابن إبراهيم. كتاب الخراج، مرجع سابق، ص24 وما يليها.
- القرشي. كتاب الخراج، مرجع سابق، ص41-42.

- Hitti, *History of the Arabs*, p. 349 and p. 384–386.
- Cahen, "Kharaj in the Central and Western Islamic Lands.", p. 1031.
- Lambton, Ann K. S. "Kharaj in Persia.", p. 1038.
- Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam*, p. 171.

من آفات طبيعية لا يمكن تفاديها، كان المزارعون يُعفَون من الخراج، امتثالاً لتعاليم النبي وممارسة الخلفاء الراشدين.[19] وعلاوة على ذلك، استمرت هذه الممارسة فترة طويلة من الزمن، فبالرغم من ارتفاع معدلات الضريبة بمجيء السلاجقة (447-590هـ/ 1055-1194م) إلى السلطة، فإن "الضرائب التي فرضتها الإدارة السلجوقية على السكان النصارى" من "المحتمل أنها كانت أخف من تلك التي كان يفرضها النظام المالي البيزنطي المتقهقر"[20].

والنسبة القليلة للضريبة يمكن أن تصبح عبئاً إذا لم تجلب العوائد منفعة مباشرة أو غير مباشرة للمكلَّف الضريبي؛ لذا، فقد فرضت الشريعة الإسلامية التزاماً أخلاقيّاً على الدولة بأن تبني السدود وقنوات الري، وتحافظ عليها بغية تحسين إنتاجية الأرض.[21] إن عوائد الخراج كانت تستخدم لتعزيز رفاه الشعب من خلال الإنفاق العام، بما في ذلك بناء البنية الأساسية المادية والاجتماعية وصيانتها. ويقدم لنا تاريخ الأمويين والعباسيين والسلالات الحاكمة الأخرى، وصولاً إلى العثمانيين الأوائل أمثلة واضحة عن إقامة مشاريع ري واسعة النطاق على أنهار دجلة والفرات والخابور والعاصي وبردى، وإجراء الصيانة اللازمة لها.[22] وكانت قنوات الماء الجوفية الطويلة، التي كانت تُشق في بعض الأحيان في الصخر، تنقل الماء من مصادره في الجبال إلى مسافات بعيدة فوق الهضاب أو

---

(19) ابن إبراهيم. **كتاب الخراج**، مرجع سابق. انظر أيضًا:

- Aghnides, Nicholas P. *Mohammedan Theories of Finance with an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography*. New York: Columbia University, 1916, p. 389.

(20) Bosworth, C. E. "aljuqids." In *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1995, Volume 8, p. 959.

(21) يتضح هذا التأكيد في:

- ابن يوسف. **كتاب الخراج**، مرجع سابق. وكذلك في كتابات كبار الفقهاء.
- Shihabi, Mustafa al-, et al. "Filaha." *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1965, Volume 2, p. 901.

(22) Shihabi, Mustafa al-, et al. "Filaha." *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1965, Volume 2, p. 901.

في الصحراء[23]. لقد أورد المقريزي (توفي 845هـ/ 1442م) أن مئة وعشرين ألف عامل كانوا يعملون يوميّاً في وادي النيل لصيانة السدود والجسور.[24]

إن فرض الضرائب العادل واستخدام العوائد من أجل العِمارة هما سبب تفضيل المزارعين للمسلمين على الحكام البيزنطيين والساسانيين. فالأخيرون كانوا يفرضون ضرائب باهظة وبمبالغ ثابتة ولم يكونوا يستخدمون العوائد لتعزيز رفاه الشعب. وعلاوة على ذلك، فإن المبالغ الثابتة كانت ترغم الفلاحين على الاقتراض في السَّنوات التي تقلّ فيها إنتاجية الأرض من المحاصيل، وكان ذلك يتم وفق شروط مجحفة.[25] ظل النظام الضريبي صعوداً وهبوطاً أخف وطأة حتى في الفترة العثمانية الأولى عندما كان السلاطين يحاولون حماية رعاياهم من جميع أنواع الإساءات والمظالم.[26] ولعل هذا هو السبب الذي جعل مارتن لوثر يحذر الحكام الأوروبيين عام 1541م، من أن الناس الفقراء الذين يتعرضون لاضطهاد الأمراء الجشعين وملّاك الأراضي، والسكان ميسوري الحال، قد يفضلون بالفعل العيش في ظل حكم الأتراك بدلاً من المسيحيين من أمثال هؤلاء[27].

لعل هذه السياسة الإنسانية العطوفة كانت أهم سبب للثورة الزراعية التي

(23) Hodgson, *The Venture of Islam*, Volume 1, p. 301.

(24) المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. **الخطط المقريزية**، بيروت: دار صادر، د.ت مج1، ص74.

(25) See Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques:* 700–1100. Cambridge: Cambridge University Press, 1983; and Cahen, "Kharaj in the Central and Western Islamic Lands.", p. 1031.

(26) See: Inalcik, Halil and Dovald Quataert (eds.). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, p. 16–17.

(27) Cited by Lewis from Luther›s "Admonition to prayer against the Turks". See:
- Lewis, Bernard. *The Middle East: 2000 Years of History from the Rise of Christianity to the Present Day.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1995.

حدثت في العالم الإسلامي.[28] هذه السياسة دفعت الفلاحين ومكنتهم من استخدام أرضهم وأدواتهم على نحو أكثر فعالية. وقد تم إدخال تقنيات جديدة في الزراعة، وتمت زراعة محاصيل جديدة عديدة، وتم تطوير استخدام الماء إلى درجة عالية. قال واطسون (Watson): "لقد كانت الزيادات في إنتاج الغذاء التي نجمت عن الثورة الزراعية كبيرة، لدرجة أن الريف لم يكن يغذي العدد الكبير من السكان الريفيين فقط بل أيضاً السكان الحضريين."[29] قد يكون هذا واحداً من أهم العوامل المهمة المسؤولة عن "الاستقرار الخارق للعادة في سعر القمح المصري من القرن السادس حتى القرن التاسع"[30].

ثالثاً: الازدهار الحضري

انتقل الازدهار الريفي إلى كافة قطاعات الاقتصاد والمجتمع الأخرى، وأدى إلى توسع كبير للتمدن وتطور الحرف والصناعات الحضرية: لقد حقق المجتمع الإسلامي نقلة من الزراعة إلى الصناعة، وأوجد بذلك أبعاداً مهنية لم تكن معروفة من قبل."[31] إن انتقال الازدهار من قطاع لآخر مع الزمن يشكل إحدى كتل البناء المهمة للسببية الدورية المتكررة والديناميات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية لابن خلدون. وأدت هذه السوق المشتركة الواسعة، التي شهدت حرية حركة البضائع ورأس المال والعمالة وأصحاب المشاريع، إلى توسع التجارة الداخلية والخارجية. وتم إرساء قواعد العلاقات التجارية داخل الإمبراطورية ومع العالم الخارجي[32]. وقد اتسعت الأنشطة التجارية لتصل إلى الصين في عهد

---

(28) للاطلاع على الثورة الزراعية، انظر:

- Cahen, "Economy, Society, Institutions.", p. 512; and Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*.

(29) Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*, p. 45.

(30) Cahen, "Economy, Society, Institutions.", p. 512.

(31) Schatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World*, p. 399-400.

(32) Cahen, "Economy, Society, Institutions.", p. 516.

هارون الرشيد (170-193هـ/ 786-809م). وبهذه الطريقة تم استخدام القدرة الكامنة الكبيرة للتطور إلى الحد الأمثل، وأصبح العراق مركز التجارة والمال العالميين.

رابعاً: التقدم الفكري

لقد عزز الازدهار الريفي والحضري وجود "ثقافة حضرية مزدهرة ومتنوعة"[(33)]. كما أدى توافر المساعدة المالية للطلاب والعلماء إلى جانب وجود التسهيلات المناسبة، وتوافر بيئة للنشاط الفكري الجاد، فضلاً عن التسامح إلى وضع لم "يكن له مثيل في ذلك الزمن في بقية أوروبا"، جعل العالم الإسلامي ملتقى العلماء من كافة الميادين والاتجاهات (من مسلمين ونصارى ويهود وزرادشتيين وصابئة).[(34)] وكان النقاش الحر يدور حول جميع المسائل الفكرية؛ مما أدى إلى حصول تقدم فكري شامل. وقد شهد العالم "نهضة فكرية بالغة الأهمية"[(35)] ولا سيّما في عهد هارون الرشيد (170-193هـ/ 786-809م)، الذي استمر حوالي ربع قرن، عندما نهضت بغداد من كونها معدمة لتصبح مركزاً عالميّاً للثروة والعلم. "كان هذا العصر النموذجي للإسلام، نضجت فيه حضارة جديدة وغنية وأصيلة، نشأت من تلاقي العديد من الأعراق والتقاليد."[(36)] وقد تطورت الدراسات القرآنية في هذه الفترة والحديث والفقه، ووفرت البنية الأساسية لنظام

---

(33) Lewis, Bernard. "Abbasids." In *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1960, Volume 1, p. 15-26.

(34) Saunders, John J. (ed.). *The Muslim World on the Eve of Europe's Expansion*, p. 24; See also Gibb, H. A. R. *Studies on the Civilization of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 20; Lewis, *The Middle East: 2000 Years of History* ..., p. 72.
وذكر كندي (Kennedy) أن التسامح مع الأعراق الأخرى أحضر الكثير من اليونانيين واليهود وغير اليهود (المسيحيين) تحت خدمة السلطان. انظر:
- Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers*, p.11.

(35) Hitti, *History of the Arabs*, p. 306.

(36) Lewis, "Abbasids.", p. 20.

قضائي لبّى الاحتياجات القانونية والمؤسساتية لمجتمع سريع النمو. وعلاوة على ذلك، فقد أضيفت مساهمات مبتكرة وخارقة إلى الرياضيات والعلوم والطب والفلسفة، وعلم الكلام والأدب والفن، وهذا ما جعل العالم الإسلامي يتبوأ مركز الصدارة في هذه الميادين طوال أربعة قرون تقريباً؛ من منتصف القرن الثامن إلى منتصف القرن الثاني عشر[37]. وحتى بعد أن تراجع العالم الإسلامي عن مركزه الأول، استمرت المساهمات ذات الشأن مدة قرنين آخرين على الأقل.

لولا الإلهام و"التحفيز" اللذان وفرهما الإسلام لما نهض المجتمع البدوي العربي ابتداء، ولو أنه فعل لما تمكن من البقاء بعد وفاة النبي ﷺ عام 11هـ/ 632م، أو نهاية الخلافة الراشدة عام 41هـ/ 661م. وهو لم يفعل ذلك فحسب، بل تمكن من الصمود بعد الإطاحة بالخلافتين الأموية والعباسية، وصد الهجمات المتكررة للصليبيين (1095-1291م) وإدخال الغزاة -من آسيا الوسطى والصين- أنفسهم في الإسلام[38]. وهكذا فقد أشاد جورج سارتون (George Sarton) بالإسلام في كتابه "المدخل إلى تاريخ العلوم" حين قال: "لقد سيطر الدين على حياة المسلمين إلى درجة لم يسبق لها مثيل، وما من شعب تقيد بشكل جاد بدينه مثل المسلمين، وهذا من دون شك كان السبب الرئيس لتماسكهم وقوتهم ضد أعدائهم الذين كانوا منقسمين والذين كان إيمانهم ضعيفاً وفاتراً"[39].

---

(37) Sarton, George. *Introduction to the History of Science*. Washington, DC: Carnegie Institute, 1927. Particularly volume 1 and book 1 of volume 2.

(38) الموحدون والسلاجقة والمغول.

(39) Sarton, *Introduction to the History of Science*, Volume 1, p. 503.

يرى سوروكين (Sorokin) أن "الحضارة العربية (التي لا يشدد توينبي على صفتها السائدة) أظهرت روحاً علمية وتكنولوجية هائلة من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر، أكثر بكثير من الحضارة الغربية خلال هذه القرون". انظر:

- Sorokin, *Social Philosophies of an Age of Crisis*, p. 238.

عوامل مسؤولة عن انحطاط المسلمين

إذا كان الإسلام هو الذي أطلق نشوء الحضارة الإسلامية، فلابد أن يُطرح السؤال عن سبب بداية انحطاط المجتمعات الإسلامية بعد أن بلغت ذلك الأوج. فبالنظر للرفعة التي وفرها الإسلام لهذه المجتمعات، لا يوجد مسوغ يذكر لإلقاء اللوم على الإسلام بسبب انحطاطهم فيما بعد. لقد جادل عدد من العلماء، كما ورد آنفاً، أن الإسلام لم يكن هو سبب انحطاط المسلمين، فلو كان يستحق اللوم لكان المسلمون قد تخلوا عنه منذ أمد بعيد، وهو ما يميل الناس إلى القيام به بصفة عامة من التخلي عن ولعهم بشيء كان مصدراً لمشاكلهم وانحطاطهم. وهذا ما يؤكده القرآن ذاته: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: 17] ولم يحدث هذا للإسلام حتى الآن، بل لقد استمر ولع العودة إليه عبر القرون وازدادت جهود إحيائه بشكل مطرد. فما زال المسلمون يستلهمون الرؤية الإسلامية - رؤية مجتمع يكون الفرد فيه مكلفاً أخلاقيّاً ومرتبطاً بالآخرين بروابط الأخوة الإنسانية القوية؛ حيث يسود العدل وتلبّى احتياجات الجميع؛ وما تزال الأسرة قوية، يحظى الأطفال فيها بمحبة الأب والأم وعطفهم ورعايتهم، وتتقلص الجريمة والتوتر وانعدام معايير السلوك، ويسود الانسجام الاجتماعي، ويتم تأمين الرفاه للجميع. لقد بين هودجسون (Hodgson) أن "الرؤية ما تزال قائمة، ولم يتم التخلي عن المشروع؛ فهذه الآمال والجهود لا تزال تنبض

بالحياة في العالم الحديث."[1] ومما يحسب للإسلام هو أنه بالرغم من الفروق اللغوية والإثنية والاضطرابات السياسية، وانحلال البلدان الإسلامية والانحطاط الاقتصادي، فإن الإسلام ما يزال يلهم الناس، وما يزال العالم الإسلامي موحداً عاطفيّاً و"يشكل وحدة تاريخية جامعة على نحو واع وفعال"[2].

أولاً: هل الإسلام هو سبب انحطاط المسلمين؟

مع ذلك، يجادل بعض العلماء بأن الإسلام وإن كان قد عزز التنمية في الماضي، فإن العالم الإسلامي فقير ومتخلف اليوم نتيجة سلوك بعض المؤسسات الإسلامية التي كانت "مصممة لخدمة أهداف اقتصادية جديرة بالثناء"، ولكنها رغم ذلك كان لها تأثيرها غير المقصود الذي أوجد "عوائق أمام التنمية الاقتصادية"[3]. غير أن نولاند (Noland) خلص في دراسة حديثة العهد غير منشورة إلى أن "هذا لم يثبته التحليل الذي يستند إلى القياسات الاقتصادية، سواء على صعيد الأقطار أو على صعيد قطر بعينه". وأنّ "الإسلام لا يعيق النمو أو يلجم التنمية حسبما هو مزعوم. بل إن العكس هو الصحيح، على ما يبدو"[4].

ومع ذلك يجدر بنا أن نفحص ثلاث مؤسسات إسلامية يزعم كوران (Kuran) أنها معادية للنمو، وهي:

أ - نظام الإرث الإسلامي المنصف، الذي لم يسمح بتجذّر نظام توريث الابن البكر وحده في المجتمعات الإسلامية.

ب - عدم وجود مفهوم المسؤولية المحدودة والشخصية المعنوية أو القانونية في الإسلام.

---

(1) Hodgson, *The Venture of Islam*, Volume 1, p. 77.

(2) Ibid., Volume 2, p. 3.

(3) Kuran, "Why the Middle East is Economically Underdeveloped...", p. 71-72.

(4) Noland, Marcus. "Religion, Culture, and Economic Performance." Unpublished paper (mnoland@iie.com), p. 26-27.

ت - مؤسسة الأوقاف الإسلامية.[5]

يزعم كوران بأن الأمرين الأوّلين قد حالا دون تراكم رأس المال وتأسيس الشركات، وكلاهما أساسيان من أجل تسريع التنمية. ويزعم أن المؤسسة الثالثة قد أعاقت موارد ضخمة وضعت في مشاريع أصبحت مختلة الوظيفة مع الزمن[6].

ثانياً: عدم وجود نظام "البكورة"

مما لا شك فيه أن الإسلام ينص على نظام إرث منصف لا يوجد فيه مجال للبكورة [توريث الابن البكر وحده] على الإطلاق، غير أن كوران (Kuran) لم يثبت ادعاءه بأن نظام البكورة قد ساهم في نشوء المشاريع الكبيرة في الغرب. كانت البكورة تخدم احتياجات النظام الإقطاعي بالدرجة الأولى عبر التأكيد على عدم تقسيم الإقطاعية بين الأبناء العديدين للشخص المُقطع أو المستأجر، وأن شخصاً واحداً يظل مسؤولاً عن تقديم الخدمات العسكرية وغيرها من الخدمات للسيد الإقطاعي.[7] غير أن الإقطاعية كانت تمكّن الأسياد الإقطاعيين من "انتزاع الإيجار عبر القسر الاقتصادي المفرط"، ومن جراء ذلك لم يكن يوجد للفلاحين "دافع اقتصادي للعمل بجدّ ونشاط وفعالية لأسياد الإقطاع". وهذا "قيّد تحسن قدرة الاقتصاد الزراعي."[8] ولذا، فقد تم دفن نظام الإقطاع في أوروبا الغربية بحلول عام 1500م "عندما لم تكن الرأسمالية -كما هي معروفة الآن- قد وُجِدت، وكانت الثورة الصناعية ما تزال بعيدة مدة قرنين ونصف القرن في المستقبل."[9] وقد أضعف تلاشي نظام الإقطاع نظامَ البكورة، باستثناء ما مارسته الأسر الحاكمة.

(5) Kuran, "Why the Middle East is Economically Underdeveloped…", p. 71-72.

(6) Ibid., p. 71-72.

(7) Rheinstein, Max, and Mary Glendon. "Inheritance and Succession." *The New Encyclopedia Britannica*, 15th ed., 1994, p. 638-47, p. 641.

(8) Brenner, Robert. "Feudalism." *The New Palgrave Dictionary of Economics*, London: Macmillan, 1987, Volume 2, p. 309-16, p. 309 and 311.

(9) North and Thomas, *The Rise of the Western World*, p. 102.

وفي أمريكا نجد أن الثورة الأمريكية اجتثته، بينما انهار في أوروبا في أثناء الثورة الفرنسية، بعد أن تكفلت القوانين النابوليونية بعدم عودته.[10]

لقد اعتمد انطلاق التنمية الاقتصادية في أوروبا بجدارة، على "تحول علاقات الملكية الإقطاعية إلى علاقات ملكية رأسمالية."[11] لذا لا يكاد يوجد أي مفكر/ عالم يذكر البكورة من بين أسباب الثورة الصناعية. بل إن الأسباب التي جرى التأكيد عليها تتضمن فرض الحقوق الملكية من جانب الحكومات الديمقراطية، والحجم الذي وفره للتنمية انتشار التعليم والبحث والتكنولوجيا.[12] وقد أكّد كثيراً آرنولد توينبي (Arnold Toynbee)، وهو عم المؤرخ الكبير آرنولد جيه توينبي (Arnold J. Toynbee)، أهمّية دور الاختراعات التي ساعدت في توفير التكنولوجيا اللازمة للثورة في الزراعة والصناعة والنقل[13]. ففي القطاع الزراعي ساعد المحراث البخاري على توحيد المزارع الصغيرة في مزارع كبيرة، كما مكن من حراثة الأراضي الأقل شأناً من خلال نظام تطويق الأراضي. وفي قطاع الصناعة سهّل دولاب الغزل والآلة البخارية والنول الآلي إنشاء مصانع كبيرة. وفي قطاع النقل، حقق مجيء السكك الحديدية في 1830م توسعاً ذا شأن في السوق وفي التجارة[14]. "وقد حققت الطبقة الجديدة من أصحاب العمل الرأسماليين الكبار ثروات ضخمة"[15]. لقد كانت هذه الثروة، إلى جانب التكنولوجيا، وليس نظام

---

(10) Rheinstein and Glendon. "Inheritance and Succession.", p. 642.

(11) Brenner, "Feudalism.", p. 133; Dobb, M. *Studies in the Development of Capitalism.* London: Routledge and Kegan Paul, 1946.; and Hilton, R. H. *The Decline of Serfdom.* London: Macmillan, 1969.

(12) See North, *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*, p. 130–40, and Checkland, S. G. "Industrial Revolution." *The New Palgrave Dictionary of Economics.* London: Macmillan, 1987, Volume 2, p. 811–15.

(13) Toynbee, Arnold. *Industrial Revolution.* Boston: Beacon Press, 1961. (First published as *Lectures on the Industrial Revolution in England*, 1884).

(14) Ibid., p. 58–66.

(15) Ibid., p. 65.

البكورة، هي التي مكنت من تأسيس الأعمال الكبيرة وأوجدت بذلك حاجة لقيام الشركات.

حتى وإن افترضنا أن نظام البكورة قد أدى بالفعل دوراً في تنمية أوروبا وأمريكا، فإنه لا يوجد ما يسوغ الافتراض بأنه كان لا بدّ منه من أجل تنمية جميع البلدان، فقد تحققت تنمية اليابان ونمور شرق آسيا دون أن يؤدي نظام البكورة أي دور في مسيرتهم التنمويّة. فقد تمثلت بعض العوامل، التي أدت بالفعل دوراً حاسماً في تنميتهم، "بالحكم الرشيد"، والإصلاح الزراعي والمساواة الاجتماعية والقيم الثقافية.(16) ومن بين هذه العوامل كان للإصلاح الزراعي أثر هو عكس نظام البكورة في هذا الصدد؛ فقد تم تقليص متوسط ما تحوزه الأسرة اليابانية من الأرض الصالحة للزراعة إلى 2.5 آكر (فدان)(17). وحتى في عام 1985م، كان الحجم المتوسط للمزرعة 1.2 آكر (فدان) في اليابان، وكان 4% فقط من جميع المزارع تعمل على أرض تزيد مساحتها على 3 هكتارات (7.41 آكرات/فدان).(18) يرى ساكس (Sachs) أن "الإصلاح الزراعي في هذه البلدان أشمل من أي إصلاحات أخرى في التاريخ الحديث."(19) وفي حين أن الحجم فائق الصغر في الأراضي المحازة قد جعل الزراعة اليابانية غير فعالة نوعاً ما وتعتمد على معونات الدولة، غير أنها أثرت تأثيراً صحيّاً فوريّاً في تدمير قاعدة سلطة الأسياد الإقطاعيين، وقضت عمليّاً على استئجار المزارع الذي كان منتشراً قبل الإصلاحات. وكان لذلك أثر واسع النطاق في التقليص الكبير لحالات عدم

---

(16) See Chapra, *Islam and the Economic Challenge*, p. 173–181.

(17) Jansen, Marius B. "Japan, History of." *The New Encyclopedia Britannica*, 15th ed., 1973–74, Volume 10, p. 88.

(18) Australian Bureau of Agricultural and Research Economics, "Japanese Agricultural Policies." *Policy Monograph*, No: 3, Canberra, Australia, 1988.

(19) Sachs, Jeffrey D. "Trade and Exchange Rate Policies in Growth Oriented Adjustment." In Vittorio Corbo, Morris Goldstein and Mohsin Khan (eds.), *Growth-Oriented Adjustment Programmes. Proceedings of a Symposium Held in Washington, DC*, February 25–27, 1986. IMF/IBRD, Washington D.C., 1987, p. 301.

المساواة في الدخل والثروة. فارتفاع دخل صغار المزارعين، بالإضافة إلى القيم الثقافية المتمثلة بالعيش البسيط، مكنهم من زيادة مدخراتهم. وقد عمل ارتفاع معدل الادخار على إبقاء التضخم وأسعار الفائدة في مستوى منخفض نسبيّاً، ومكن من حصول التنمية الريفية والحضرية دونما حاجة إلى توسّع نقدي وائتماني واقتراض خارجي لا مسوغ له.[20] وبما أن تركيز الثروة يشكل عقبة رئيسة في وجه تحقيق العدالة الاجتماعية-الاقتصادية في العالم الإسلامي، فإن غياب البكورة يجب أن يكون له أثر مفيد على العدل والتنمية.

ثالثاً: الكيان القضائي والمسؤولية المحدودة

من المؤكد أن كوران كان على حق في تأكيده أن كياناً قانونيّاً ذا مسؤولية محدودة من الشركاء لابد منه، من أجل الاستثمار واسع النطاق، إلاّ أن بذور هذين المفهومين موجودة في المناقشات التقليدية التراثيّة للفقه الإسلامي. وكان أقرب شيء إلى الكيان القانوني للشركة هو "بيت المال" وممتلكات المسجد والوقف.[21] فمفهوم المسؤولية المحدودة كان موجوداً في شكل "المضاربة".[22] وتمت توسعته دون أي صعوبة ليشمل الشركة الكبيرة في الأزمنة الحديثة، فقد تدعو المصلحة العامة لجواز المسؤولية المحدودة. "وفي مثل هذه الظروف يجوز

---

(20) للتفاصيل انظر:

- Chapra, *Islam and the Economic Challenge*, p. 173-81.

(21) Al Khafif, 1962, p. 22-7; Udovitch, Abraham L. *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970, p. 99; and Abdullah, Ali Ahmad, *Al-Shakhsiyyah al-I'tibariyyah fi al-Fiqh al-Islami* (Legal Peronality in Islamic Jurisprudence). Khartoum, Sudan: Al-Dar al-Sudaniyyah li al-Kutub, (n.d). p. 235-239.

(22) Chapra, M. Umer. *Towards a Just Monetary System*. Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1985, p. 255-256; Cizakca, Murat. *The Comparative Evolution of Business Partnerships*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 14.; and Usmani, Muhammad Taqi. *An Introduction to Islamic Finance*. Karachi: Idaratul Ma`arif, 1998, p. 221-228.

يرى سيزاكا (Cizakca) أن المسؤولية المحدودة في عقود المضاربة كانت شائعة ومفهومة جدّاً، بحيث أن تاجراً منخرطاً في التجارة الدولية يمكنه بسهولة الدفاع عن قضيته في محاكم أجنبية.

أن تكون للشركات والمؤسسات العامة شخصية اعتبارية ومسؤولية محدودة في آن واحد"[23].

من غير الواقعي توقّع أن يكون كل شيء لازم للتنمية مذكوراً في القرآن والسنة؛ إذ ينص أحد أهم مبادئ الفقه الإسلامي وأشهرها على أن كل ما هو غير محرم بنصٍّ هو مباح، وبما أن الأشياء المحرمة صراحةً قليلةٌ جدّاً، فثمة إمكانية كبيرة لتطوير المؤسسات اللازمة لتعزيز التنمية، وقد حدث ذلك بالفعل في المجتمعات الإسلامية، كما اعترف بذلك كوران نفسه حين قال: "إن السمات الاقتصادية المميزة للحضارة الإسلامية التقليدية تطورت عبر القرون الثلاثة التالية."[24] وقد حدثت هذه التنمية طبقاً للحاجة، وهذا يتوافق مع عملية الارتقاء الطبيعي في تطوير المؤسسات في المجتمعات البشرية، ولا يكاد يوجد أي مجتمع تطورت فيه جميع المؤسسات اللازمة لتحقيق التنمية في المستقبل دفعة واحدة في المرحلة الأولى من التنمية. وهذا يطرح اعتراضاً على سبب عدم نشأة الحاجة إلى شكل الشركات في وقت سابق في المجتمعات الإسلامية.

وللإجابة عن هذا الاعتراض يجب التأكيد على أن التعاليم الإسلامية ليست هي المسؤولة عن ذلك بل الحكومات الاستبدادية التي لم تفرض على نحو فعال حقوق الملكية المؤكد عليها في التعاليم الإسلامية. لقد جادل نورث (North) بأن حقوق الملكية غير المضمونة "تؤدي إلى استخدام تكنولوجيات تستخدم رأسمال ثابت قليل ولا تستتبع اتفاقيات طويلة الأجل، فالشركات ستكون صغيرة نمطيّاً"[25]، وهذا ما حدث في العالم الإسلامي، فلو كانت حقوق الملكية مضمونة، فإن حجم التنمية، الذي تم بناؤه منذ القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر، كان سيستمر، ويوجِد حاجة إلى استبدال الشركات الصغيرة بمؤسسات أعمال كبيرة.

(23) عبد الله، أحمد علي. **الشخصية الاعتبارية في الفقه الإسلامي**، الخرطوم: الدار السودانية للكتب.

(24) Kuran, "Why the Middle East is Economically Underdeveloped...", p. 72.

(25) North, *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*, p. 65.

لا يوجد ما يدعو إلى الافتراض بأن الحاجة المتزايدة للتمويل، -الذي كان من شأن كل هذا أن يوجدها- لم تكن قد أدت إلى تأسيس الشركة الكبيرة، التي كانت بذورها، كما أشرنا آنفاً، موجودة أساساً في الفقه الإسلامي. ففي القرن العشرين عندما بدأت التنمية ثانية في العالم الإسلامي، نشأت الحاجة إلى مؤسسات أعمال كبيرة، ولم يجد الفقهاء صعوبة في إقرار شكل التنظيم التجاري الذي اتخذ شكل الشركات الكبيرة. ولو وجد أي مانع يخالف الإسلام لما وجد هذا الإجماع الكبير في قبولها. وقد لاحظ لال (Lal) محقاً "أن المؤسسات الإسلامية ذاتها ليست هي التي أعاقت التنمية، بل اشتراكية الدولة مختلة الوظائف والتوجيه، التي عندما تم عكس مسارها في الأجزاء الإسلامية من جنوب شرق آسيا، أثمرت نمواً كثيفاً خارقاً"[26].

وفي إنجلترا العصور الوسطى، كانت الشركات الكبيرة تتمثل بالمناطق المستقلة والنقابات والكنائس والجمعيات الخيرية[27]، وهذا يشبه ما حدث في الإسلام، غير أن هذه الشركات الكبيرة في إنجلترا العصور الوسطى لم تصبح الكيانات السابقة لوجود الشركات الكبيرة الموجودة الآن، إلا بعد أن أصبحت خاصة كليّاً، وهو ما حدث في نهاية القرن السابع عشر[28]، بعد فترة طويلة من اختفاء نظام الإقطاع وضعف نظام البكورة. ومع ذلك، فإن إرساء قواعد مبدأ المسؤولية المحدودة لم يتم في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة إلا في القرن التاسع عشر[29].

---

(26) Lal, Deepak. *Unintended Consequences: The Impact of Factor Endowments, Culture, and Politics on Long-Run Economic Performance*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998, p. 66.

(27) Hessen, Robert. "Corporation." *The New Palgrave Dictionary of Economics*. London: Macmillan, 1987, Volume 1, p. 675-77, p. 675.

(28) Ibid., p. 678.

(29) Oesterle, Dale Arthur. "Limited Liability." *The New Palgrave Dictionary of Money and Finance*. London: Macmillan, 1994, Volume 2, p. 590-91.

لم تتمكن الثورة الزراعية والعلمية التي حدثت في العهود الأولى من الإسلام من أن تتحول إلى ثورة صناعية بسبب عدد من العوامل، كان أهمها انعدام الشرعية السياسية؛ فحقوق الملكية غير الآمنة الناجمة عن ذلك أرغمت الناس على إخفاء ثروتهم لئلّا تصبح خاضعة لضرائب غير عادلة، أو تصادر، فظلت الشركات صغيرة. وعلاوة على ذلك، كان من المتعذر على مشاريع الأعمال الكبيرة أن تنشأ في تلك البيئة، ولو لم تكن هذه الحالة على ما ذكرناه، لكان غياب نظام البكورة سيؤدي إلى تأسيس الشركات الكبيرة، من خلال تحفيز الناس على تجميع رأسمالهم، على شكل أسهم بغية تكوين مشاريع أعمال أكبر وقابلة للحياة.

رابعاً: الأوقاف

نشأت مؤسسة "الوقف"، في العالم الإسلامي في العهود الأولى للإسلام قبل نشوئها بزمن طويل في الغرب، وقدمت مساهمات ذات شأن لتطوير المجتمعات الإسلامية، وكما أقر كوران ذاته، فقد وفر الوقف مجموعة واسعة من الخدمات الاجتماعية.[30] تضمنت التعليم، والصحة، والمختبرات العلمية، وبناء المساجد وصيانتها، ودور الأيتام، ومساكن للطلاب والمعلمين والمسافرين، والجسور والآبار والطرقات والمشافي.[31] وقد حدث ذلك عندما كان الوقف يخضع إلى التنظيم والإشراف المناسبين.[32] غير أنه عندما توقف التنظيم والإشراف الفاعلان،

---

(30) Kuran, "Why the Middle East is Economically Underdeveloped...", p. 75.

(31) See for example Makdisi, G. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, p. 35–74; Hodgson, *The Venture of Islam*, Volume 2, p. 124; Kahf, Monzer. *Shari`ah and Historical Aspects of Zakah and Awqaf*. Background paper prepared for the Islamic Research and Training Institute/ Islamic Development Bank, Jeddah, 2004.; and Ahmed, Habib. *Role of Zakah and Awqaf in Poverty Alleviation*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute/ Islamic Development Bank, Occasional Paper No. 8, 2004.

(32) Inalcik, Halil. "The Rise of the Ottoman Empire." In P. M. Holt, Ann Lambton and Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press. 1970, Volume 1, p. 307.

وأفضيا إلى الفساد، وفقدان الصكوك الأصلية، وانعدام الصيانة المناسبة، وإساءة استخدام ممتلكات الوقف ومصادرتها[33] أصبحت الأوقاف مختلة الوظيفة كما أشار كوران.

يمكن تقدير مدى الفساد الذي كان سائداً استناداً إلى النصيحة التي أسداها ابن عابدين (توفي 1258هـ/ 1842م) -وهو فقيه حنفي بارز، في النصف الأول من القرن التاسع عشر- إلى الذين كانوا يرغبون في تعيين وصيّ لصيانة مسجد للوقف، كان من المتوقع أن يتم هذا التعيين عادة من خلال صك صادر عن محكمة، ومع ذلك، فقد نصحهم ابن عابدين حتى بعدم إخبار المحاكم بشأن وجود هذا الوقف لأن القضاة قد أصبحوا على درجة كبيرة من الفساد، فما إن يعلموا بوجود أحد ممتلكات الوقف إلا وحاولوا اغتصابه.[34] فإذا كانت المحاكم فاسدة، فيمكن تصور حالة ممتلكات الوقف إذا كان للأوصياء أيضاً سوء نية، ولم يكن هناك إمكانية للجوء إلى محكمة قانونية. وعلاوة على الفساد والمصادرة، فقد كان النظام الضريبي يؤدي دوراً كبيراً في إعاقة التنمية اللاحقة لنظام الوقف.

وبالنظر إلى هذه العوامل السلبية، فإنه من الظلم إلقاء اللوم على الإسلام بشأن ما حدث، فقد كان الإسلام دائماً يحاول منع مثل ذلك الفساد لا أن يشجعه. إن الحكومة والقضاء هما المسؤولان عن تطبيق تعاليم الإسلام. ومن المبهج أن نعرف أن مؤسسة الوقف قد استعادت زخمها في العالم الإسلامي، بسبب الاعتراف بقدسية حقوق الملكية، وتجدد المبادرات الخاصة، إلى جانب الدعم والتنظيم والإشراف من جانب الحكومة.[35] ومن المؤمَّل أن يعود الوقف مرة أخرى ليؤدي الدور الحاسم نفسه في تطوير البنية الأساسية الاجتماعية والطبيعية، من خلال الأعمال الخيرية الخاصة، مثلما كان يفعل في الماضي.

---

(33) Ahmed, *Role of Zakah and Awqaf in Poverty Alleviation*, p. 42–44.

(34) ابن عابدين، محمد أمين. **حاشية رد المختار**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1386هـ/1966م، ج4، ص422. (لقد لفت منذر قحف انتباهي لهذا المرجع).

(35) Ahmed, *Role of Zakah and Awqaf in Poverty Alleviation*, p. 42–44.

وفي المحصّلة النهائية، لم يكن الإسلام هو الذي أدى إلى الفقر النسبي وتراجع المجتمعات الإسلامية، بل الآثار السلبية لانعدام المحاسبة السياسية، بما في ذلك انتهاك حقوق الملكية، وتدني الدعم الرسمي للتعليم والبحث التكنولوجي والتنمية؛ فالحكومات الديمقراطية في الغرب قد عززت التنمية باتخاذ عدد من التدابير، بما في ذلك حماية حقوق الملكية ودعم التعليم والبحث العلمي. إن هذه التنمية هي التي أوجدت الحاجة إلى الشركات الكبيرة؛ فالحكومات غير الشرعية التي لا تخضع لمحاسبة الشعب لا تخضع -بصفة عامة- إلى الضغط لفرض حقوق الملكية وخدمة مصالح الشعب، ومن ثم تكون التنمية هي الضحية. ولا يكاد أحد يتفق مع كوران بأن "مثل تلك الحكومات [الاستبدادية] كانت تخضع، لغاية القرن التاسع عشر-على الأقل- وفي بعض الأحيان حتى فترة أقرب عهداً، لقوانين الشريعة الإسلامية"[36].

خامساً: هل الانحلال الأخلاقي هو سبب انحطاط المسلمين؟

إذا لم يكن الإسلام هو سبب انحطاط المسلمين، فينبغي التساؤل عما إذا كان يمكن عدُّ الانحلال الأخلاقي هو المسؤول عن ذلك الانحطاط. إذا استخدمنا الإطار التحليلي لديناميات ابن خلدون الاقتصادية والاجتماعية، فإننا نجد الإجابة بالنفي. فمع أنه ما من شك بأن الانحلال الأخلاقي للمسلمين قد أدى دوراً أساسيّاً في تقويض القدرة على الابتكار والحيوية والتضامن، وجعلهم غير قادرين على مواجهة التحديات الماثلة أمامهم، فإن "المقدمة" تجعل المرء يخلص إلى أن الانحلال الأخلاقي كان، هو نفسه، معلولاً وليس علّة.

يحتاج الناس من ذكور وإناث إلى بيئة تمكينية توفر: التعليم الأخلاقي والفني المناسبين، والمؤسسات السياسية والقانونية والاجتماعية - الاقتصادية لضمان العدل وتطوير إمكاناتهم البشرية الكاملة، ومشاركتهم التامة في تطوير مجتمعهم. إن الاختفاء التدريجي لمثل تلك البيئة التمكينية ربما كان العامل

(36) Kuran, "Why the Middle East is Economically Underdeveloped...", p. 83.

الرئيس الذي أدى إلى الانحطاط الأخلاقي للشعوب الإسلامية، وفقدان حيويتها وتضامنها. وقد أشار ابن خلدون إلى أنه في ظل الحكم الاستبدادي "يصبح الناس خائفين ومكتئبين، ويحاولون حماية أنفسهم من خلال الأكاذيب والحيل والخداع، ويصبح هذا صفة مميزة لهم، تصبح فيها المدركات وشخصية الفرد فاسدة"[37].

وفي الوقت الذي كان لحالات الظلم السائدة تأثير سلبي في الأخلاق، فإن تأكيد الإسلام ذاته على الخلق الحسن، -وهو واحد من الخصائص الأساسية لتعاليم الإسلام- أُفرغ من محتواه. فالآباء لا يستطيعون غرس الخلق الحسن في أطفالهم، لأنهم كانوا أميين ويفتقرون إلى التعاليم الإسلامية، ثم إن المدارس العلمانية الحديثة لا تهتم بذلك، وحتى المساجد و"المدارس" فشلت بسبب إدراكها المحدود للإسلام. إن ما تدعو الحاجة إليه هو المزيد من العدل إلى جانب التعليم المناسب.

سادساً: هل كانت بداية عدم الشرعية السياسية هي التي أطلقت الانحطاط؟

إذا كان الإسلام، الذي دعا إليه النبي ﷺ وإذا كان الانحلال الأخلاقي للمسلمين لم يعملا كآلية إطلاق لانحطاط المسلمين، فما سبب فقد "الروح" الإسلامية؟ من الصعب إعطاء الإجابة الشافية عن هذا السؤال ضمن إطار كتاب صغير كهذا. وبما أن الهدف ليس كتابة التاريخ طبقاً لنموذج ابن خلدون، بل هو استقاء بعض العِبر لاقتراح استراتيجية مناسبة من أجل التنمية في المستقبل، فسوف يكون من المفيد إبراز تلك الجوانب من التاريخ الإسلامي التي أدت دوراً رئيساً في الانحطاط.

ولتجنب الإفراط في التفاصيل والتكرار، فإن التحليل سيقتصر فقط على البلدان الإسلامية المركزية التي حكمها الأمويون والعباسيون والمماليك والعثمانيون، وسوف يتم تجنب المناطق الأخرى مثل: إسبانيا وإفريقيا وآسيا

(37) M: PP. 88–2; R: 1, p. 383.

الوسطى والهند وشرق آسيا. ومع ذلك، فإن التحليل قد ينطبق حتى على هذه المناطق دون تغيير يذكر، لأن التيارات التحتية ذاتها قد أثرت فيها.

يرى ابن خلدون، وعدد من العلماء المسلمين التقليديين، قبله وبعده، أن التاريخ الإسلامي انحرف عندما انتهت الخلافة الراشدة بتولية معاوية في عام 41هـ/ 661م، وتوريث الخلافة لابنه يزيد في عام 60 هـ/ 679م وتأسيس الدولة الأموية (41-132هـ/ 663-750م)[38]. هذا التطور زرع بذور اللاشرعية السياسية، وولّد الملكية الوراثية ذات السلطة المطلقة، التي لا تخضع للمحاسبة الكافية، وفي ذلك خرق فادح للضرورة الأخلاقية (moral imperative) للخلافة والشورى، أو النظام السياسي المثالي الذي دعا الإسلامُ المسلمينَ إلى التزامه.[39] هذا الانتهاك ولّد الكثير من الاستياء في المجتمع الإسلامي، لا سيما لدى أصحاب النبي الكريم الذين كانوا لا يزالون على قيد الحياة. "ولما استقر الأمر لمعاوية دخل عليه سعد بن أبي وقاص فقال: السلام عليك أيها الملك، فضحك معاوية وقال: ماكان عليك يا أبا اسحاق لو قلت: يا أمير المؤمنين؟ فقال: أتقولها جذلان ضاحكاً؟ والله ما أحب أني وليتها بما وليتها به."[40] وقد حدثت ثورات أيضاً، ولا سيما في

(38) Osman, Fathi. "The Contract for the Appointment of the Head of an Islamic State." In Mumtaz Ahmad (ed.), *State Politics and Islam*. Washington: American Trust Publications, 1986, p. 51-85, p. 52-55.

(39) انظر المقال عن الشورى في:

- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. **الموسوعة الفقهية**، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، صدر حتى الآن 43 مجلد حتى حرف الواو، 1983م، مج26، ص279-285.

انظر أيضاً:

- القرطبي، أبو عبد الله محمد. **الجامع لإحكام القرآن**، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، بيروت: دار الكتاب العربي، 1957م، مج4، ص249-252. ومج16، ص34-38.
- الجصاص، أبو بكر. **أحكام القرآن**، القاهرة: المطبعة البهية المصرية، 1347هـ مج2، ص48-50.

(40) سعد بن أبي وقاص: من أبرز صحابة النبي المبشرين بالجنة، (توفي 55/ 674) قابل معاوية بعد أن نصب ذلك الأخير نفسه، بشكل غير مشروع، الحاكم الأول للسلالة الأموية ضد رغبات الجماعة. وقد حيا معاوية بقوله: "السلام عليك أيها الملك" بدلاً من أمير المؤمنين، وهي العبارة =

المدينة (وقعة الحرّة)، وفي مكة، وفي كربلاء (العراق) غير أنه تم إخمادها دون شفقة أو رحمة. ونتيجة ذلك فقد سجل التاريخ الإسلامي أن يزيد بن معاوية كان واحداً ممن يكرههم الناس أشدّ الكراهية.

ولعل الوقت آنذاك لم يحن بعد لنشوء إصلاح سياسي جذري لطبيعة الخلافة والشورى التي كان يمثلها الإسلام، وبذل أربعة من أصحاب النبي المقربين قصارى جهودهم لتطبيقها. وقد أطلقت اللاشرعية السياسية تدريجيّاً خلال القرون التالية دائرة مفرغة من السببية الدورية، التي كان لها أثر سلبي في جميع جوانب المجتمع الإسلامي. وهذا يطرح سؤالاً عن سبب عدم بذل الجهود لاحقاً، للتخلص من اللاشرعية وإقامة الشكل الإسلامي المثالي من الحكم. وقد أعرب عدد من العلماء/المفكرين عن رأيهم بأن هذا كان بسبب الخوف من حدوث الاضطراب والفوضى[41]، وهو ما أدى إلى دوام الوضع القائم.

= التي استخدمها المسلمون للخلفاء الراشدين. انظر:

- ابن الأثير، **الكامل**، ج3، ص. 205. كتب الجاحظ (توفي 255/ 869) أنه في السنة التي نصب معاوية نفسه حاكماً تغيرت الخلافة إلى مملكة كسرى واستبداد قيصر. انظر:
- الجاحظ، عمرو بن بحر. **الرسائل**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، 1964م، مج2، ص10-11.

- Lewis, The Middle East: 2000 Years of History..., p. 141.

وقد سمى المؤرخ المسعودي الخلفاء الأمويين والعباسيين ملوكاً في كتابه:

- المسعودي. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، مرجع سابق، مج3، ص241. وفيه ناقش بإيجاز سقوط الأمويين.

(41) يقول الغزالي: "لأن السلطان الظالم الجاهل مهما ساعدته الشوكة وعسر خلعه وكان في الاستبدال به فتنة لا تطاق وجب تركه، ووجبت الطاعة له كما تجب طاعة الأمراء." انظر:

- الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، القاهرة: مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، 1947م، مج2، ص140. أي أنه طالما كان السلطان يملك قوة عسكرية وأن من المتوقع أن تسبب الجهود الرامية إلى خلعه الفوضى وتزيد معاناة الشعب، فإن المصلحة العامة تقضي بالخضوع للسلطان حتى لو كان من المحتمل أن يكون جاهلاً وغير عادل. انظر:

- Ahmad, Mumtaz (ed.). *State Politics and Islam*. Washington: American Trust Publications, 1986.
- Osman, "The Contract for the Appointment of the Head of an Islamic State.", p. 72-74.

سابعاً: الخلافة والديمقراطية

الخلافة -كما يفهمها العلماء المسلمون بصفة عامة- هي شكل من أشكال الحكومة التي يجري فيها انتخاب الخليفة (رئيس الدولة) من قبل الشعب ويكون مسؤولاً أمامه، وتتمثل مسؤوليته الرئيسة في إقامة النظام العادل، والعمل على تحقيق رفاه الناس من خلال إدارة شؤون الدولة وفق تعاليم الشريعة وقرارات الشورى. ومع أن الشورى تعني المجلس الاستشاري، إلا أن الغالبية العظمى من العلماء التقليديين والمعاصرين يعدونها هيئة مستقلة منتخبة لابد من وجودها، قال الله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران:159]، وقال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38] وتكون قراراتها ملزِمة.[42] وتعد موارد الخزينة العامة أمانة؛ إذ يجب تحصيل العائدات بطريقة عادلة وإنفاقها بشكل فعال ومنصف لخدمة مصالح الشعب. ولابد من وجود حرية التعبير ضمن حدود الشريعة، ويجب أن يتمتع جميع المواطنين، بمن فيهم غير المسلمين، بحقوق متساوية.[43] إن مهمة الشورى هي التحقّق من أن الخليفة يستخدم سلطانه وموارده من أجل تحقيق رفاه الشعب

---

(42) أبو فارس، محمد عبد القادر. **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها**، عمان: دار الفرقان، 1988م، ص20 وص19-30. يقول سيد قطب في تفسيره للآية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران:159]، "فهذا الطابع أعم وأشمل من الدولة في حياة المسلمين. إنه طابع الجماعة الإسلامية في كل حالاتها... وهيمنة على الحياة الفردية والجماعية. فهو متروك للصورة الملائمة لكل بيئة وزمان، ولا مجال بعدها للتردد والتراجع ومعاودة تقليب الرأي من جديد، فهذا مآله الشلل والسلبية والتأرجح الذي لا ينتهي... إنما رأي شورى وعزم ومضاء وتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين." انظر:

- قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، جدة: دار القلم، 1986م، مج1، ص497. وفي تفسيره للآية ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38] يقول بأن هذه الآية لا تنطبق على شؤون الدولة وحسب، بل على شؤون الأسرة والمجتمع. انظر:
- قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، مج5، ص3165-66. وانظر:

- Ahmad, *State Politics and Islam*, p. 1-22.
- Osman, "The Contract for the Appointment of the Head of an Islamic State.", p. 51-84.

(43) See: Mawdudi, *Khilafat-o-Mulukiyyat*, p. 83-102 and p. 157-75.; Lewis, *The Middle East: 2000 Years of History*..., p. 72-73.

طبقاً للشريعة، ويشغل الخليفة وأعضاء مجلس الشورى مناصبهم طالما كانوا يتمتعون بثقة الشعب.

وقد تركت الشريعة الباب مفتوحاً أمام الإجراء الذي يتبع لاختيار الخليفة ومجلس الشورى، فالأمة هي التي تقرر ذلك حسب ظروفها. إن ما هو واضح كل الوضوح من انتخاب الخلفاء الأربعة الأولين، أن تولي الخلافة عن طريق الوراثة أو استخدام القوة يتعارض بشكل صريح مع المقتضيات الإسلامية. وفي المجتمعات التعددية في الأزمنة الحديثة؛ ومع إمكان وجود وسائل اتصالات سريعة، وإمكان إجراء الانتخابات في أنحاء البلاد، فإن أفضل وسيلة لانتخاب الخليفة وأعضاء مجلس الشورى، هو الانتخابات عن طريق الاقتراع السري، مع ضرورة إجراء بعض الإصلاحات على نظام الانتخابات، بحيث يتقلّص دور الثروة والسلطة والفساد في الانتخابات.

وهذا ما يجعل الديمقراطية والخلافة شيئين متشابهين جدّاً، غير أنه في حين أن اختيار الشعب لقاداته ومسؤولية هؤلاء القادة أمام الشعب أمران مشتركان بين الخلافة والديمقراطية، فإن الشعب نفسه وقادته ليسوا مطلقي الحرية في ظل الخلافة، فهم ملزمون تعاقدياً بالأهداف والقيود الأخلاقية والمؤسسات الملتزمة بالشريعة، ولا يسمح لهم بالانحراف، عنها طالما كانوا ملتزمين بالإسلام. ذكر فاغليري (Vaglieri) أن الخلافة مؤسسة "ليس لها مثيل ومقدر لها أن لا يكون لها أي مثيل خارج العالم الإسلامي"[(44)].

قد يكون فاغليري (Vaglieri) محقّاً إذا افترضنا أنه لا يوجد قيود أخلاقية على الديمقراطية، غير أن هذا ليس صحيحاً بالرغم من العلمانية. إن ما جاءت به العلمانية في الغرب هو التحرر من مقتضيات الكنيسة، لكن القيود الأخلاقية ظلت مستمرة طوال الوقت. وهذا يتجلى إلى حد كبير في الدساتير والقوانين

(44) Vaglieri, Laura. "The Patriarchal and Umayyad Caliphates." In P. M. Holt, Ann Lambton and Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press. 1970, Volume 1, p. 57.

والمؤسسات الأخرى لمختلف البلدان الديمقراطية؛ وهذا هو أحد الأسباب التي مكنت الديمقراطية، بصفة عامة، من تعزيز العدل ورفاه الناس في المجتمعات الغربية بالقدر الذي تحقق ضمن إطار العلمانية.

بالنظر لعدم وجود كنيسة في الإسلام تفرض إرادتها على الحكومة، والقيود الأخلاقية على الديمقراطية، فإنه لا يوجد اختلاف كبير بين الديمقراطية والخلافة. ومع أنه من الممكن نظريّاً أن تَنتهك الديمقراطيةُ النظامَ الأخلاقي لمجتمع ما، فإن هذا لا يحدث عادة. فإذا حصل أي انحراف، فإن من شأنه أن يعكس بشكل أساس حصول تغيير في قيم المجتمع، وهو ما لا يحدث فجأة وكثيراً، بل يحدث تدريجيّاً خلال فترة طويلة من الزمن. إن الترخيص القانوني للقمار وشرب الخمور واللواط والسحاق والبغاء والمساكنة التي يمارسها غير المتزوجين في بعض المجتمعات الديمقراطية، كل ذلك قد يكون مثالاً على التغيير في القيم. وبما أن هذا يؤدي تدريجيّاً إلى عدد من العِلل، بما في ذلك انحلال الأسرة، فإنه قد يؤثر سلباً في الأخلاق والرفاه المادي لتلك المجتمعات، ويلقي بالظلال على استمرار سيادة تلك المجتمعات اقتصادياً وتكنولوجياً وعسكرياً في المستقبل. لذا، فإن القانون الأخلاقي يمثل مركز الصدارة في كل مكان، ولا يمكن التحرر منه. وهذا ما يعنيه القرآن حين يقول: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ﴾ [الأنعام: 115] ولا يمكن لأي أمة أن تتجنب الأثر السلبي جراء انتهاكها للقانون الأخلاقي، بصرف النظر عما إذا كانت مسلمة أو علمانية. لذا، فليس من الواقعية في شيء المبالغة في الحديث عن وجود اختلاف بين الديمقراطية والخلافة.

لقد قام النبي ﷺ تدريجيّاً بوضع مجموعة متماسكة من السياسات، وأقام مؤسسات قابلة للتطبيق "من أجل إرساء قواعد النظام الإسلامي."[45] وكان بوسعه تأمين استمرارية أطول للخلافة، عبر إزالة جميع هياكل السلطة التي كانت

(45) Watt, W Montgomery. "Muhammad" In P. M. Holt, Ann Lambton and Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press. 1970, Volume I, p. 55.

سائدة في ذلك الوقت في المجتمع، وهي هياكل مارست التعذيب والاضطهاد بحقّ المسلمين، وأرغمتهم على الهجرة، وظلت تشن الحرب ضدهم. بعد فتح مكة في 8هـ/ 629م، أتيحت له الفرصة، وكان لديه القدرة لتحقيق هذه المهمة (إيقاع العقوبة بمجتمع كفار مكة)، غير أنه لم يفعل ذلك؛ لأنه كان سيعطي مثلاً سيئاً لم يكن يرغب في القيام به. وبدلاً من ذلك، عفا عنهم جميعاً، مع أنه كان يتوقع، كما تدل على ذلك بعض الأحاديث، بأن ذريَّة بعضهم قد تحيي هياكل السلطة القديمة في المستقبل.[46] ومن المحتمل أيضاً أن يكون النبي ﷺ قد فكر بأن هياكل السلطة لا يمكن تدميرها بشكل دائم، بل إنها تنتقل من يد لأخرى، وتحاول أن تؤكد أو تعاود تأكيد ذاتها. لقد أراد أن يوضح أن الطريقة الأرقى أخلاقيّاً في القضاء على هياكل السلطة هي اتباع نموذجه في إضعافها عبر تثقيف الناس وتحسين أوضاعهم الاجتماعية-الاقتصادية، وإرساء قواعد الرقابة الفعالة؛ الأخلاقية والقانونية والمؤسسية الأخرى، التي تلجمهم، بحيث لا يتمكنون من الحصول على السلطة المطلقة وغير المقيدة أو ممارستها.

ثامناً: توطيد اللاشرعية أو تعزيزها

إن ما توقعه النبي ﷺ قد حدث؛ فبعد تأسيس الدولة الأموية (41-132هـ/ 661-750م) عادت هياكل سلطة الجاهلية إلى الظهور، ولم تعد التعاليم الإسلامية المتعلقة بإدارة الدولة متبعة كما يجب في المؤسسات السياسية للعالم

---

(46) قال النبي ﷺ "سيكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنسان" (عن حذيفة بن اليمان في صحيح مسلم، المجلد 3، الصفحات 1476: 52، "كتاب الإمارة، الباب 13). ويوجد حديث آخر ينص على "الخلافة بعدي في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك" (أحمد والترمذي ومسند أبي يعلى وابن حبان).
- السيوطي، جلال الدين. **الجامع الصغير**، القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، د.ت، مج1، ص13. يوجد أيضاً حديث آخر ونصه (عن أبي هريرة، حديث صحيح نقله السيوطي في "الجامع الصغير"، المجلد 1، ص. 12 استناداً إلى "مسند أحمد"، الترمذي، مسند أبي يعلى، وصحيح ابن حيان).

الإسلامي. وقد حدثت عدة ثورات ولكن -وكما أشرنا آنفاً- لم تحقق أي نجاح. فقد "كان هذا الاتجاه يهدف إلى سلطة شخصية أعظم، وليست أقل، للسلطان وأعوانه."[47] وقد حاول عمر بن عبد العزيز (توفي 101هـ/ 720م)، الخليفة الثامن ضمن الخلفاء الاثني عشر في السلالة الحاكمة الأموية، إلغاء هذه اللاشرعية، لكنه لم ينجح في مسعاه، وقد قتل مسموماً؛ إذ قتله أصحاب المصالح، بعد فترة حكم قصيرة بلغت حوالي سنتين ونصف السنة. وكان هذا، بصفة عامة، مصير الغالبية العظمى من المصلحين الذين سعوا إلى إصلاح الهياكل السياسية والاقتصادية بطريقة تُحجِّم وتُلجم أصحاب المصالح.

جاء العباسيون في 132هـ/ 750م بعد أن أطاحوا بالأمويين، وقد سوغوا ذلك بأنهم يريدون إصلاح المساوئ التي أدخلها الأمويون في بنيه الدولة. غير أنهم لم يفوا بوعدهم، فَلِمَ يجب عليهم فعل ذلك ولم يكن يوجد ما يلزمهم بالإصلاح؟ فالالتزام الأخلاقي يجب أن يقترن بإطار قانوني ومؤسساتي مناسب، كان من الممكن أن يلتزموا بالوفاء بوعدهم لو كانوا مسؤولين أمام الشعب، ولو كان تعيينهم وإزاحتهم من الحكم بيد الشعب. ففي ظلّ نظام من التعاقب الوراثي على الحكم، لم يكن الشعب يتمتع بهذا الامتياز، ولم يكن الحكام يخشون شيئاً إن لم يفوا بالتزاماتهم نحو الشعب الذي يحكمونه. ويستطيع الشعب، بالطبع، أن يثور، لكن هذه الثورات كانت تخمد بغير رحمة.

وقد بلغ العباسيون أوجهم في خلافة هارون الرشيد (170-193هـ/ 786-809م)؛ إذ حصل انزلاق سريع بعده، تمَّثل بممارسة مطلقة واعتباطية للسلطة الملكية على غرار أسلافهم من الساسانيين والبيزنطيين، وحدثت حرب على خلفية من يخلفه من ابنيه؛ الأمين والمأمون، وثورات في مختلف أنحاء الإمبراطورية، واضطرابات عامة حين حاول المأمون فرض بعض آراء للمعتزلة التي كانت غير مقبولة، و جاءت ضد إرادة الجماعة الإسلامية. وقد ازداد الانحدار عندما أصبح الخلفاء العباسيون ألعوبة بيد البويهيين (334-447هـ/ 945-1055م) والسلاجقة

(47) Lewis, *The Middle East: 2000 Years of History*..., p. 144.

(447-590هـ/ 1055-1194م) الذين لم يكن لديهم، كما لأتباعهم في سلالات حاكمة لاحقة، الضوابط التي كانت لدى العباسيين، بسبب السلطة السياسية التي كانوا يسعون إليها مستندين فيها إلى قرابتهم من العباس، عم النبي، وتصريحهم بالالتزام بالإصلاح.

لعل احتلال المغول (656-758هـ/ 1258-1355م) واحتلال التيمورلنكيين (نسبة إلى تيمورلنك) (737-807هـ/ 1336-1405م) كان أقسى ما شهده التاريخ الإسلامي وأكثره استغلالاً ودماراً. وعند انقسام امبراطورية المغول والتيمورلنكيين إلى عدد من الدول التي أعقبتهم، أصبح العالم الإسلامي، متشرذماً، وانتقل إلى أيدي عدة سلالات حاكمة. وهكذا فإن مزايا السوق المشتركة -التي كانت تؤتي ثمارها، وسرَّعت التنمية- فقدت إلى حد بعيد، إن لم يكن كليّاً. ولم تتحقق ثانية حتى تم توحيد جزء لا بأس به من العالم الإسلامي في عهد العثمانيين عند احتلالهم لمصر وسوريا في 923هـ/ 1517م وبغداد وتبريز في 940هـ/ 1534م.

ونظراً لما ينطوي عليه لقب: خليفة، من الاحترام والإجلال، فإن حكام عدد من السلالات الحاكمة، ولا سيما الأمويون (41-132هـ/ 661-750م)، والعباسيون (132-656هـ/ 750-1258م)، والعثمانيون (698-1342هـ/ 1299-1924م) وجدوا أنه من المفيد سياسيّاً بصفة خاصة أن يسموا أنفسهم خلفاء. غير أن هذا لم يذهب بوصمة اللاشرعية، وهي إحدى الأسباب الرئيسة للخلاف بين العلماء المسلمين والحكام طوال التاريخ الإسلامي. وبنهاية لقب: خليفة، أصبحت كلمتا السلطان والملك شائعتين، وقد بقيت مؤسستا الشورى والبيعة، من الناحية العملية، مجرد نسخة تدعو للسخرية مقارنة بما كانتا عليه في أثناء الخلافة الراشدة، ولم تؤديا الدور الذي كان متوقعاً منهما في كبح استبداد الحكام.

باستثناء بعض الحكام الأتقياء، الذين وجدوا في أوقات مختلفة، في كل السلالات الحاكمة تقريباً وتمتعوا بالكفاءة، وحاولوا أداء بعض المهمّات المقترنة بالخلافة، فإنّ الغالبية العظمى من الحكام كانوا ملوكاً مطلقين، ولم يكن حكمهم

يعكس تعاليم الإسلام. وبدأت المساواة أمام القانون وحرية التعبير تنحدران تدريجيّاً، وكل ذلك في انتهاك صريح للشريعة.

فالأكفاء من الناس لم يكونوا يُعيَّنون في المراكز الرفيعة، وكان المتملقون، الذين لم يقدموا ولا يستطيعون تقديم أي مساهمة مجدية للبلد، كثيراً ما يحيطون بالسلطان وينهلون جميع المنافع، بسبب تزلفهم وقولهم للحكام ما يرغبون في سماعه. وكانت تحدث مؤامرات في البلاط، وحروب ضروس على الخلافة، فضلاً عن الانقلابات العسكرية التي كانت تستهلك موارد الأمة، وتستنفد طاقاتها المبدعة، وأدت إلى الانحطاط التام. ولم يكن انتقال السلطة -حتى بين أفراد الأسرة الواحدة- يخلو من سفك الدماء، ويبدو أن الجيش كان يؤدي دوراً حاسماً في ذلك التعاقب والنقل. وكانت حروب الوراثة تكاد دائماً تزيد من حالات انعدام الأمن؛ مما كان يؤثر تأثيراً سيئاً في الإنتاج والتجارة، ولا سيما حين كان يتعيَّن دفع الضرائب، التي سبق أن دُفعت إلى النظام الحاكم السابق، مرة أخرى إلى حكام النظام الجديد، لمساعدتهم على حل مشكلاتهم المالية. وهذا ما يجعل هودجسون (Hodgson) محقّاً حين قال: "إن حضارة الإسلام بالشكل الذي وجدت فيه أبعد ما تكون عن التعبير الصريح عن الدين الإسلامي."(48)

ليس المقصود هنا أن نبين أن استمرار الخلافة والشورى كان من الممكن أن يكون الحل لكل شيء، وأن يقضي على الصراعات والمشكلات. إن هذا الاستمرار ما كان له أن يحقق ذلك، غير أن محاسبة السلطة السياسية، بالإضافة إلى حرية الشعب في نقد السياسات الحكومية والموظفين الحكوميين كان سيؤدي إلى حكومة فعالة؛ حكومة كان من شأنها أن تضمن تحقيق العدل وتثبيت القانون والنظام، والاستخدام الفعال للموارد من أجل تحقيق التطور العام.(49)

---

(48) Hodgson, *The Venture of Islam*, Volume 1, p. 71.

(49) لقد أكد البنك الدولي أن: "التنمية تحتاج إلى دولة فعالة، تؤدي دور الحافز والمسهل، وتشجع وتكمل أنشطة الأعمال الخاصة والفردية. من المؤكد أن التنمية التي قررتها الدولة قد فشلت. ولكن التنمية بمعزل عن الدولة قد فشلت أيضاً.. لقد أظهر التأريخ مراراً وتكراراً أن الحكومة الصالحة=

على الرغم من العلمانية عملت الحكومات الديمقراطية في الغرب على إشاعة العدل وتحقيق التنمية والرفاه العام؛ ذلك لأنه كلما ازدادت المحاسبة وحرية التعبير، ازداد احتمال وفاء السلطة السياسية بالتزاماتها بوازع من الضمير إزاء شعبها. إن المناقشة الحرة للمشكلات تتيح التشخيص الصحيح، كما أن المحاسبة تدفع السلطة السياسية إلى اعتماد علاجات فعالة لحلها قبل فوات الأوان.

هذا لا يعني أن الديمقراطية تستطيع دائماً أن توفر حكاماً شرفاء وأكفاء، وأن الحكام غير الشرعيين لا يستطيعون توفير حكومة فعالة، فقد أتاحت الديمقراطية انتخاب عدد من الحكام غير الأكفاء والفاسدين في أنحاء العالم، في حين أنه وجد عدد من الحكام الأكفاء غير الفاسدين عبر التاريخ الإسلامي بالرغم من عدم شرعيتهم السياسية. على أن هذا لم يكن نتيجة حتمية مؤسسية، بل كان نتيجة لمحض إرادتهم، ونادراً ما كان ذلك يستمر بعد وفاتهم. لقد كان من شأن استمرار الخلافة أن يساعد على الوصول إلى آلية ما لانتقال السلطة بشكل سلس وسلمي، مما كان سيعمل على تجنب حروب الوراثة وسفك الدماء والدمار وانعدام الأمن الذي كان يلي ذلك، وكان من شأنه ضمان حكم القانون وحرمة الحياة والممتلكات طبقاً للتعاليم الإسلامية. ولربما كان سيستمر تعيين الناس الشرفاء والأكفاء في المراكز العليا كما كان عليه الوضع في قرون سابقة، لا سيما في مراكز القضاة، وهو ما كان سيساعد على خفض نسبة الظلم والفساد، وكان ضغط الجماهير سيؤدي إلى زيادة العدل في فرض الضرائب. كما كان من الممكن تجنب حالات العجز المالي طويلة الأمد جراء انخفاض نسبة الفساد، ولكان من الممكن استخدام نسبة أكبر من الموارد العامة، من أجل الصالح العام بدلاً من استخدامها من أجل المصالح الشخصية. وفي نهاية المطاف، فإن القدْرَ الذي كان يوفره الإسلام من أجل تحقيق التنمية ما كان له أن يضيع.

= (الحكم الرشيد) ليست ترفاً بل هي ضرورة حيوية. فمن دون دولة فعالة، تتعذر التنمية المستدامة، الاقتصادية والاجتماعية". انظر:

- World Bank, *World Development Report*, 1997, p. 111.

لم يتمكن العالم الإسلامي، حتى الآن، من وضع إجراء من أجل تحقيق الانتقال المنتظم والسلمي لمقاليد الحكم إلى أكثر الناس استقامة وكفاءة في أعين الشعب، والاستخدام الفعال والمنصف للموارد العامة طبقاً للشريعة، والانتقاد الحر للسياسات الحكومية دون خوف. وما زال الاستيلاء على السلطة بواسطة الانقلابات، أو انتقالها بالوراثة مستمراً في الغالبية العظمى من البلدان الإسلامية. حتى في حالات الانتخابات، تتيح البنية الاقتصادية - الاجتماعية المجال للجيش، ولحفنة من الصفوة المحيطة بالسلطة أو رجال الصناعة لتثبيت سيطرتهم على شؤون الدولة؛ لذا، فإن استخدام الموارد العامة من أجل المصالح الخاصة ما زال مستمراً بنسب متفاوتة، اعتماداً على ما إذا كان الحاكم يستلهم مبادئ الخلافة أم الملك، وما زال من الصعب نقد الجمهور للسياسات الحكومية. غير أن الإصلاح اللازم لخط الصدع السياسي في التاريخ الإسلامي -الذي كان ربما السبب الرئيس لهذا الانحراف- يجري الآن على ما يبدو تدريجيّاً بسبب الظروف التي سنبينها لاحقاً في الفصل التاسع.

تاسعاً: الأثر الرادع للشريعة

المجتمعات لا تهوي بسرعة الأفعوان في مدينة الملاهي. لقد تصور ابن خلدون مدة ثلاثة أجيال أو 120 عاماً لانحلال السلالات الحاكمة. وبما أننا بصدد الحضارة الإسلامية برمتها، فإن المدة التي حددها لا تنطبق في هذه الحالة، فإذا تعطل أحد قطاعات المجتمع، فإن قطاعات أخرى تتولى القيام ببعض مهامه. فانتهاء الخلافة لم يسفر عن نهاية تامة لأثر الشريعة؛ بل استمر في التأثير في قلوب الناس وعقولهم في مختلف جوانب الحياة، وعمل بوصفه قوة معارضة للاستبداد والطغيان.[50] لذا، فإنه بالرغم من اللاشرعية، "فإن السلطة التي كانت بيد الخلفاء المتقدمين كانت بعيدة جدّاً عن الاستبداد... فقد كانت مقيدة بالأخلاق

(50) Bulliet, Richard W. *The Case for Islamo-Christian Civilization*. New York: Columbia University Press, 2004.

السياسية للإسلام، وبالعادات والتقاليد المناهضة للسلطوية، التي كانت سائدة في بلاد العرب القديمة."[51] ولولا هذا، ولولا تأكيد وإعادة تأكيد أثر الشريعة، من حين لآخر، وإن كان جزئيّاً، لكان العالم الإسلامي قد أصيب بالهزال والتهميش بأسرع مما حدث له. لقد لاحظ توينبي (Toynbee) أن الدين الذي "نجح في كسب الولاء له بما له من مزايا أصيلة، لم يكن ليثبت أو يسقط مع الأنظمة السياسية التي تعاقبت في سعيها لاستغلاله لأغراض غير دينية"[52].

لقد كان تأثير الشريعة، بصفة عامة، على درجة من القوة في نفوس الناس، لدرجة أن الملوك من ذوي السلطة المطلقة لم يكن بوسعهم تجاهلها كليّاً. لقد كانوا يخضعون إلى قيود أخلاقية رادعة لضمان استمرارية أداء بعض الوظائف الدينية وقيم الرفاه المقترنة بالخلافة. لقد كان يوجد، وما يزال يوجد اليوم، ما يسميه ابن خلدون بالمزيج من "الخلافة" و "الملكية"[53]، ورجحان هذه أو تلك، يكون حسب شخصية الحاكم وظروفه. وبما أن لقب "خليفة" الذي له هيبة خاصة ظل يستخدم مدة طويلة، فقد ساعد هذا على تعزيز سلطة عدد من الحكام، من الأمويين حتى العثمانيين، الذين بالرّغم من عدم شرعيتهم، كانوا قادرين وعادلين، وساعدوا في تخفيف سرعة وتيرة الانحطاط؛ لذا، فإنه لم يكن شديداً. فقد ظل النظام القضائي أيضاً نزيهاً ورفيع المستوى دون خوف -إلى حد بعيد- طوال قرون. وقد ساعد ذلك على الحفاظ على حكم القانون، وكبح عمل الدولة الاعتباطي، وضمان الوفاء بالعقود، وتوفير العدل للمظلومين. واستمر توسع الإنتاج والتجارة

---

(51) Lewis, *The Middle East: 2000 Years of History*..., p. 140.

(52) Toynbee, *A Study of History*, abridgement by D. C. Somervell, Volume 2, p. 31.

(53) بعد مناقشة تحول الخلافة إلى سلطة ملكية في فصل كامل (**المقدمة**، الصفحات 202-8؛ ترجمة روزنتال، المجلد 1، الصفحات 414-28،) ختم ابن خلدون قائلاً: "لقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق... ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق الا اسمها وصار الأمر ملكاً لاحقاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ". (ابن خلدون، **المقدمة**، 1، صفحة 427).

وازدهار الشعب.. ولم يتأثر صدقهم واستقامتهم ورغبتهم في العمل الجاد إلا تدريجيّاً. ويبدو أن شاتزميللر (Schatzmiller) كان محقّاً في قوله: "إن المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى كان -من عدة جوانب- مكاناً أكثر مدعاة للسعادة مما هو عليه اليوم."(54)

وكما يوحي نموذج ابن خلدون، فإنه لا مناص من أن يؤدي ضعف أثر الشريعة في الميدان السياسي -ما لم يتم عكس مساره- إلى أن تضعف تدريجيّاً سلطته على ميادين أخرى في الحياة. وكما أن نظام السوق لا يمكن أن يعمل بشكل فعال من دون منافسة ووجود أسواق منتظمة، ويظل بحاجة إلى الدولة لضمان ذلك، فكذلك لا يمكن للنظام الإسلامي أن يعمل بشكل فعال من دون إصلاح الفرد، فضلاً عن المؤسسات التي تؤثر في سلوكه. ومن ثم فقد حان الوقت لكي نرى كيف أن دخول اللاشرعية السياسية قد أدى مع الوقت، من خلال أثر المسببات الدورية، إلى فساد المؤسسات الأخرى، وإلى الانحطاط الأخلاقي والاقتصادي.

---

(54) Schweitzer, Alfred. *The Philosophy of Civilization*. New York: Macmillan, 1949, p. 1.

الفصل الرابع

الانحطاط الاقتصادي

أولاً: العيش بما يتجاوز الموارد: حالات اختلال التوازن المالي

كان فقدان السيطرة على المال العام من أول الأشياء الناجمة عن غياب المحاسبة السياسية؛ وهذا حال دون وضع الكوابح والضوابط المتعلقة باستخدام الموارد المالية، فبدلاً من اعتبار موارد الدولة أمانة واستخدامها إنما هو لتحقيق رفاه الشعب، وفق ما تقتضيه الشريعة، ارتكب الحكام الجريمة التي لا تغتفر بأن استخدموها دون تمييز، من أجل تمويل الحملات العسكرية، والعيش حياة الترف والإسراف المفرط، وإعالة حاشية كبيرة من الطفيليين والمتملقين[1].

وفي حين أنه لم يكن من الممكن تجنب الحملات العسكرية في تلك الأيام، التي كان فيها جيران مثل أسرة هابسبورغ والصفويين متلهفين جدّاً لتوسعة حدودهم، وحين كانت الحكمة التقليدية تقتضي من بلد من البلدان التغلب على أعدائه قبل أن يتغلبوا عليه، فإنه كان من المحتمل أن لا يكون العديد من الحملات ضروريّاً، وكان هذا على أشده في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، حين

---

(1) للاطلاع على أمثلة فاضحة عن حياة البذخ تلك في العهد العباسي، انظر مختلف كتب التاريخ، مثل:

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت: دار الفكر، 1979م.
- المسعودي، أبو الحسن علي. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية.
- Hitti, *History of the Arabs*, p. 302-304.

كانت أولى أولويات السلاطين العثمانيين هي القيام بالفتوحات.[2] فقد كان محمد الثاني الفاتح (1451- 1481م) مؤسس الطابع المميز للإمبراطورية "يرغب بأن تصبح إستانبول مركز العالم من كافة الجوانب"، وقد كرس الثلاثين سنة من حكمه من أجل تحقيق هذا الهدف.[3]

وهذه الحملات كانت تحتاج إلى جيش كبير جاهز يزداد عدداً، وهو ما يستنفد موارد الإمبراطورية، يقول حاجي خليفة (توفي 1067هـ/ 1657م): بلغ مجموع عدد الجنود النظاميين المأجورين في جيش سليمان القانوني 41479 رجلاً في 970هـ/ 1562م، وبلغت تكلفة مرتباتهم 122.3 مليون أوقية (الجدول 1)، وفي نهاية حكمه، في 974هـ/ 1566م، ارتفع عدد الجنود إلى 48316 بلغت مرتباتهم 126.4 مليون أوقية، واستمر التوسع حتى بلغ عدد الجنود 91202، بلغت مرتباتهم 310.8 مليون أوقية، في 1018هـ/ 1609م، وهي السنة التي تم فيها إخماد عصيان سُلالي (عِرْقي) في الأناضول بقسوة شديدة بعد حوالي 13 سنة من نضال الدولة ضده. إن ارتفاع عدد الجنود بنسبة حوالي 2 بالمئة فقط، فضلاً عن تكلفتهم خلال السبع والأربعين سنة المذكورة من 1562-1609م، قد يدعو المرء إلى إهماله، ولا سيما أن ارتفاع أسعار المستهلك في هذه الفترة كان بحدود 2.3 بالمئة سنويًا.[4] ولا يمكن إهمال ذلك إذا أخذنا بالحسبان رأي لطفي باشا (توفي 970هـ/ 1563م)، من ذوي الخبرة وأصحاب الضمائر، وكبير الوزراء السابق لدى السلطان سليمان القانوني، من أن

---

(2) Faroghi, Suraiya. "Crisis and Change." In Halil Inalcik and Dovald Quataert (eds.), an *Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 542–43.

(3) Inalcik, Halil. "The Rise of the Ottoman Empire.", Volume I, p. 296.

(4) تم حساب معدل النمو في أسعار المستهلكين استناداً إلى مؤشر أسعار المستهلكين التي قدرها باموك. انظر:

- Pamuk, Sevket. "The Evolution of Financial Institutions in the Ottoman Empire, 1600–1914." *Financial History Review*, Cambridge University Press, Vol. 11 (01), April, 2004, Table 1, p. 455.

جيشاً نظامياً مؤلفاً من 15000 من الجنود كاف تماماً.[5] ففي الوقت الذي كانت الدولة تواجه فيه مشكلات مالية، كان يجدر بالحكومة خفض إنفاقها العسكري والإنفاق غير المنتج، غير أن الحكومة لم تفعل ذلك بل واصلت -بدلاً من ذلك- توسعة جيشها النظامي ومعالجة العبء المالي الناجم عن ذلك بزيادة الضرائب، وخفض الإنفاق على التنمية. وربما لم يدرك أحد أن المصاعب الاقتصادية التي واجهها الناس كانت واحدةً من الأسباب الرئيسة لتمرد (1596-1609م) فضلاً عن حركات عصيان أخرى في البلاد، سابقة ولاحقة لهذا التمرد.

جدول (1): الجنود وتكلفة المرتبات[6]

السنة	السلطان	القوات	المرتبات السنوية (بـ ملايين الأوقيات)	متوسط المرتبات السنوية
970هـ/1562 م	سليمان	41479	123.3	2972.5
974هـ/ 1566م	سليمان	48316	126.4	2616.1
977هـ/ 1588م	مراد الثالث	64425	178.2	2766.0
1004هـ/ 1595م	محمد الثالث	81870	251.2	3068.3
1018هـ/ 1609م	أحمد الأول	91202	310.8	3407.8
1027-1031هـ 1618-1622م	عثمان الثاني	100000	-	-
1031-1032هـ/ 1622-1623م	مصطفى الأول	100000	-	-

(5) See extracts from Lutfi Pasha's *Asafname*, cited by Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline." p.73.

(6) أخذت أرقام الجنود والمرتبات السنوية من "دستور الأمل لإصلاح الخلل" لحاجي خليفة (توفي 1067هـ/ 1657م)، كما أورده برنارد لويس. انظر:

- Lewis, Bernard. "Ottoman Observers of Ottoman Decline.", p. 80.

ملاحظة: الأوقية هي عملة فضية استخدمها العثمانيون. للاطلاع على محتواها المتغير من الفضة وأسعار صرفها، انظر:

- Sevket Pamuk›s "Appendix" in Inalcik, and Quataert (eds.). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, p. 947-80.

ومن غير المتوقع أن يقوم الحكام المستبدّون، الذين أصبحوا في عزلة عن الشعب ولم يكونوا يشعرون بمشكلته، بخفض الضرائب والإنفاق غير المنتج؛ لذا فقد انعدمت السيطرة كليّاً على الإنفاق. وأصبحت موارد الإمبراطورية تعاني من نقص شديد، وتصاعدت حالات الاختلال المالي. وفي 1006هـ/ 1597م بلغ العجز المالي 67% من إجمالي الإنفاق (الجدول 2). ولعل ذلك يعود إلى الحروب الطويلة مع أسرة هابسبورغ (1593-1606م)؛ إذ بلغ الإنفاق على تلك الحروب أوجه في تلك الفترة. وقد تم خفض العجز ليمثل 22.5% من إجمالي الإنفاق البالغ 687.2 مليون أوقية في 1060هـ/ 1650م.

جدول (2): دخل حكومة الإمبراطورية العثمانية: الإنفاق والعجز (بـ ملايين الأوقيات)[7]

السنة	الدخل	الإنفاق	الفائض أو العجز(-)	الفائض أو العجز كنسبة مئوية من الإنفاق
972 هـ / 1564م	183.0	189.6	6,6 +	3.5+
1000هـ/1591م	293.4	363.4	70.0 -	19.3—
1006 هـ / 1597م	300.0	900.0	600.0-	66.7-
1058 هـ / 1648م	361.8	500.5	138.7-	27.7-
1060 هـ / 1650م	532.9	687.2	154.3-	22.5-

ومع ذلك فإن حالات العجز تلك كانت بمبالغ مرتفعة؛ لأن جميع العلماء قبل الحكم العثماني وفي أثنائه كانوا يستنكرون إفراط الدولة في الإنفاق وحالات العجز في موازنات الدولة إلا في حالات الطوارئ. لكن الإمبراطورية العثمانية كانت، إما عن قصد، أو بحكم الظروف، تميل إلى الحروب ودائمة الانخراط فيها؛

(7) أرقام العائد والإنفاق مستقاة من "دستور الأمل لإصلاح الخلل" لحاجي خليفة (توفي 1067هـ/ 1657م)، كما أورده برنارد لويس. انظر:

- Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline.", p. 81.

Cf. Oghli, 1989, p. 625; and Inalcik, Halil and Dovald Quataert (eds.). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, p. 99.

ملاحظة: أرقام العائد لا تتضمن عوائد تيمار (انظر بشأنها القسم التالي).

لذا فإن الإنفاق على الحروب كان يحظى بأكبر حصة من إجمالي الإنفاق.[8]

مع أن الإمبراطورية العثمانية لم تكن متفردة في هذا الصدد، بل كان لها مثيلاتها في أنحاء أوروبا، إلا أن الإنفاق المفرط في الحرب، خلال فترة طويلة من الزمن، قلص كثيراً من قدرتها على تمويل التعليم وإنشاء البنى الأساسية والتنمية، وهو ما لم يكن الضغط الجماهيري ليسمح به لهذه الفترة الطويلة في ظل نظام ديمقراطي. وعلاوة على ذلك، فقد كان الحكام يلجأون إلى تدابير غير مرغوب فيها من أجل تمويل حالات العجز المتسارعة، وكانت الغالبية العظمى من هذه التدابير مجافية للعدل ولرفاه المجتمع، اللذين كانت الثورة الإسلامية قد أكدت عليهما في وقت مبكر.

ثانياً: منح الإقطاعات الكبيرة والتيمارات

كان أحد التدابير التي تبين أنها الأكثر إضراراً بالتنمية هو الابتعاد التدريجي عن مبدأ الفيء فيما يختص بالأراضي التي يتم فتحها. في أول الأمر، كان الأمويون يمنحون إقطاعات كبيرة إلى أفراد الأسرة الحاكمة وإلى مؤيديها، وهو خرق واضح للسابقة التي أوجدها النبي ﷺ والخلفاء الأربعة الأوائل. وعندما جاء العباسيون إلى السلطة في 132هـ /750م، بعد أن وعدوا بالقضاء على الظلم والانحلال الأخلاقي الذي كان سائداً[9]، فإنهم لم يفوا بوعدهم إلا لفترة قصيرة من الزمن، ومن ثم انزلقوا في العيش في الترف، ومارسوا السياسات ذاتها التي كانوا يأخذونها على الأمويين، ولا سيما سياسة منح الإقطاعات. وقد تسارع منح الإقطاعات (التيمارات في عهد العثمانيين) في عهد الفاطميين (297-567هـ/ 909-1171 م) والبويهيين (334-447هـ/ 945-1055م)، والسلاجقة (447-590هـ/

(8) Faroghi, "Crisis and Change.", p. 542.

(9) انظر الكلمة التي ألقاها أبو العباس، أبو الدولة العباسية، في المسجد قبل مبايعة الناس له، وأوردها الطبري في:
- الطبري. **تاريخ الأمم والملوك**، مرجع سابق، مج9، ص125-127.

1055-1194م) والعثمانيين (699-1342هـ/ 1299-1924م)، إلى أن أدى الأمر إلى ما يشبه النظام الإقطاعي في القرنين السادس عشر والسابع عشر، بفارق أنه في ظل النظام الإقطاعي كان على السيد الإقطاعي أن يقدم خدمات عسكرية إلى الملك، بينما لم يكن الذين يُمنحون الإقطاعات (التيمارات) في العالم الإسلامي يقومون بفعل ذلك.

وقد زاد اجتياح المغول في عام 656هـ/ 1258م، في سرعة الانحطاط السياسي والاقتصادي في ذلك الحين[10]. وتميزت السنوات السبع والثلاثون الأولى من حكم المغول الوثني -قبل مجيء غازان خان إلى الحكم في 694 هـ/ 1295م- بالقسوة المفرطة وبالاستغلال.[11] فقد جرى اجتياح العديد من المدن، وتعرض آلاف السكان للمذابح، والنساء إلى الاغتصاب، والمكتبات إلى الدمار، "لقد نجم عن نهب بغداد في 1258م أنه لم يبق واحد ممن ألف من الكتب المدونة في "فهرست ابن النديم" موجوداً."[12] وقد اغتصب المغول مساحات واسعة من الأرض من أصحابها المحليين لإعطائها إلى أفراد شعبهم لإشباع طمعهم، وفرضوا ضرائب باهظة إضافة إلى التي كان قد فرضها البويهيون والسلاجقة. وقد أرغم ذلك عدداً كبيراً من الفلاحين على التخلي عن أراضيهم؛ مما أدى إلى زيادة عدد البدو الرحل.[13] وعلاوة على ذلك، فإن عدم صيانة قنوات الري الجوفية أدى إلى خرابها تقريباً. وهذا أدى إلى انحسار الزراعة إلى درجة كبيرة، وإلى انهيارالاقتصادات الريفية تقريباً. ولعل القاعدة الاقتصادية الزراعية التي كانت

---

(10) سقطت بغداد على يد المغول في 10 فبراير عام 1258م.

(11) Morgan, D. O. "Mongols." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1993, Volume 7, p. 230-35.

(12) Sarton, George. *Introduction to the History of Science*. Washington, DC: Carnegie Institute, 3 volumes issued between 1927 and 1948, the 2nd and 3rd each in two parts., Volume 1, p. 662.

(13) Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1981, p. 298 and 300.

قائمة قبل المغول لم تعد أبداً إلى سابق عهدها[14]. كان المثل الأعلى للمغول هو "الحرب ومزاولة الفنون العسكرية، بينما كان المثل الأعلى للمجتمع الذي حلوا مكانه هو الاستقرار والسلم."[15]

لقد أدت طرق تبذير المغول إلى أزمات مالية بالرّغم من فرضهم الضرائب الابتزازية، ومن أجل التغلب على هذه الأزمات، حاول غايخاتو (690-694هـ/ 1291-1295م) وهو الحاكم الخامس في السلالة الحاكمة، إدخال النقد الورقي، وهو ما تردد الناس في قبوله. وحدث انهيار واسع النطاق في التجارة الخارجية والداخلية، الأمر الذي ألحق ضرراً كبيراً بالاقتصاد.[16] ومع أن غازان خان (694-703هـ/ 1295-1304م)، الحاكم المغولي السابع، اعتنق الإسلام وأدخل عدداً من الإصلاحات، فإن التحسن لم يكن ذا شأن؛ ذلك أنه لم يستطع تغيير أخلاق شعبه، وفشل في كسب ثقة السكان المسلمين بعدالة حكم المغول. وقد زاد التيمورلنكيون (737-807هـ/ 1336-1405م) الدمار الذي سببه المغول سوءاً، فقد استولى تيمورلنك على بغداد وأراضٍ إسلامية أخرى في 803هـ/ 1405م، خلال فترة بلغت ثلاثة عقود تقريباً قبل وفاته في عام 807هـ/ 1405م، وبذلك وجه إلى الاقتصاد الآخذ في الانهيار ضربة تكاد تكون قاضية، لم يستطع النهوض منها. وقد نجم عن استيلاء الصفويين على العراق في 1508-1534م بعض الارتياح، وإن لم يكن بالقدر اللازم، لأن حكمهم كان يتصف هناك -كما في أماكن أخرى- بحكومة مركزية ضعيفة وبالركود الاقتصادي.

بعد احتلال المغول، أصبح العالم الإسلامي، وظل بعد ذلك، متشرذماً وغير موحَّد، إلى أن أعيد توحيده مرة ثانية على يد العثمانيين في 923هـ/ 1517م. لقد كان الفاطميون (297- 567هـ/ 909-1711)، والأيوبيون (564-647هـ/ 1169-

---

(14) Hodgson, *The Venture of Islam*, Volume 2, p. 8.

(15) Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam*, p. 299.

(16) Spuler, Bertold and R. Ettinghausen. "Ilkhans." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1986, Volume 3, p.1121.

1250م)، والمماليك (648-922هـ/ 1250-1517م) [17]، فضلاً عن العثمانيين (699-1342هـ/ 1299-1924م) حكاماً يتمتعون بقدر نسبي من الإنسانية مقارنة بالمغول والتيمورلنكيين. ومع ذلك، فقد كانوا بعيدين عن المعايير التي أرسيت في قرون سابقة. وبالرّغم من عودة الحياة إلى الزراعة نوعاً ما، فقد تعذر توفير قوة الدفع اللازمة لإعادة الازدهار السابق، ولا سيما أن ممارسة منح الإقطاعات (التيمارات) لأنفسهم ولإدارييهم وجنرالاتهم وجنودهم بقيت مستمرة.[18] ومع أن هذه كانت تعطى بدلاً من المرتبات في أول الأمر، للتخفيف عن الخزينة أعباء ونفقات تحصيل عائد الأرض ودفعه إلى جنودهم، إلا أن هذا أدى إلى الكثير من إساءة الاستخدام، وألحق الضرر بالإنتاج الزراعي.

لقد تم توزيع جميع الأراضي التي فتحها العثمانيون تقريباً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر على شكل تيمارات على العسكريين والموظفين الحكوميين. في أول الأمر، كانت هذه التيمارات تشكل وديعة بأيدي الذين يحوزونها، ولم تكن قابلة للنقل من طرف لآخر، وكان استمرارها مشروطاً بالخدمة، وكان يمكن إلغاؤها أو استبدالها بمرتب تقاعدي.[19] غير أنه مع ضعف الحكومة المركزية في الفترة العثمانية المتأخرة، أصبحت التيمارات تعامل وكأنها

---

(17) حكم الفاطميون شمال إفريقيا ومصر، وحكم الأيوبيون مصر وسوريا و فلسطين، وحكم المماليك مصر.

(18) Hitti, *History of thc Arabs*, p. 329-230.

انظر ايضاً:

- Rabie, Hassanein. "The Size and Value of the Iqta` in Egypt, 564¬74I/1169-1341." In M. A. Cook (ed.), *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*. London: Oxford University Press, 1970, p. 129-138.

أورد المقريزي (توفي 845هـ/1442م) أنه "منذ زمن صلاح الدين يوسف بن أيوب حتى هذا اليوم ظلت كافة أراضي مصر تُمنح على شكل إقطاع للسلطان و أمرائه وأجناده." انظر:

- المقريزي. **الخطط المقريزية**، مرجع سابق، مج1، ص97.

(19) Cahen, Claude. "Buwayhids or Buhids." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1986, Volumc 1, p. 1090.

ممتلكات خاصة، وأصبحت الغالبية العظمى من الأراضي المفتوحة ممتلكات أميرية تذهب ضرائبها كليّاً إلى من يَشغَلُها، وتُحْرَمُ الدولةُ من عوائدها، فضلاً عن الانخراط في الخدمة العسكرية التي كانت بالأصل شرطاً لمنح التيمارات. لقد استغرقت العملية الإقطاعية عدة قرون لتكتمل، واكتملت في نهاية المطاف، ولا سيما بعد احتلال البلدان الإسلامية من قبل القوى الغربية التي منحت مساحات كبيرة من الأرض لأولئك الذين تعاونوا معها، وساعدوها على إدامة الاحتلال. إن جزءاً كبيراً من الأرض الزراعية في العالم الإسلامي أصبحت مملوكة الآن لملاك أرض أقوياء، يحتفظون بالجزء الأكبر من الناتج لأنفسهم، ويتركون القليل للفلاحين. وهم لا يكادون يدفعون أي ضرائب، لكنهم مع ذلك يتمتعون بنفوذ سياسي كبير.

ثالثاً: الضرائب الجائرة

كان من المحتمل أن لا يسبب امتلاك الأراضي عن طريق الإقطاعات أو التيمارات بحد ذاته، ضرراً بالغاً لو كانت أنظمة تملّك الأراضي والأنظمة الضريبية إنسانية، فقانون الخلافة والوراثة الإسلامي، الذي يرفض توريث الابن الأكبر فقط، ويقضي بتوزيع أملاك الشخص المتوفى على جميع الورثة الذكور والإناث، كان من شأنه تقسيم الأرض، ومن ثم إضعاف سلطة الأسر المالكة للأراضي. فحتى مجيء العهود العثمانية، كانت قليلة هي الأسر الحاكمة التي استمرت زمناً طويلاً يكفي للحفاظ على ارستقراطية متجذرة. فقد كان يطاح بالغالبية العظمى من الأسر الحاكمة جراء الاضطرابات الداخلية أو الاجتياح الأجنبي، وهو ما كان يقوض الأرستقراطيات وهياكل القوة القائمة. لذا، فبالرغم من وجود الإقطاعات والتيمارات إلّا أن هذه الإقطاعات (الملكيات) ظلّت صغيرة في أنحاء الأراضي العثمانية، ولم تصبح الملكيات الكبيرة شائعة إلا في نهاية العهد العثماني، في المناطق العربية خاصة.[20] وكانت الإقطاعات الصغيرة، وليس الملكيات

(20) Quataert, Donald. "The Age of Reforms, 1812–1914." In Halil Inalcik and Dovald =

الكبيرة، هي التي ولدت الفائض المُسوّق طوال الحقبة العثمانية.(21)

إن الذي جعل الإقطاعات أو التيمارات تتعارض مع استمرار الازدهار هو الزيادة المتواصلة للضرائب التي حملّتها للفلاحين؛ فبما أن الأسر الحاكمة وأعوانها لم يكونوا يدفعون أي ضرائب، فقد كان قسم كبير من الأعباء الضريبية يقع على الفلاحين، الذين كانوا يشكلون الأكثرية في المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى؛ إذ كانوا يعتمدون على الأرض -بالدرجة الأولى- من أجل معيشتهم. وقد بدأ ذلك بإدخال ضريبة الزراعة خلال فترتي البويهيين والسلاجقة؛ إذ كان الحكام والجنرالات يعيّنون بصفة مزارعين وجباة للضرائب بسبب السلطة التي كانوا يمتلكونها، من أجل فرض الطاعة وتأمين دفع مبلغ مقطوع محدد سنويّاً إلى الدولة. وكان هذا النظام ينطوي على الكثير من الإجحاف، لأن هؤلاء كانوا يحصّلون ضرائب أعلى مما كانوا يدفعون للدولة، ويحتفظون بالفارق لأنفسهم.(22)

= Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994, p. 861.

(21) Inalcik, Halil and Dovald Quataert (eds.). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, p. 5.

(22) المقابل الفقهي لضرائب المزارعين هو "قبالة"، ويجدها معظم الفقهاء محرمة (غير مشروعة وباطلة) لأنها تؤدي إلى الظلم وتلحق الضرر بالمزارعين. انظر:

- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. **الموسوعة الفقهية**، مرجع سابق، مج32، ص243.
- ابن إبراهيم. **كتاب الخراج**، مرجع سابق، ص105.
- ابن سلام. **كتاب الأموال**، مرجع سابق، ص99-100.
- الماوردي، أبو الحسن علي. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1960م، ص176. يعد ابن عباس الفرق بين ما يحصل عليه المزارعون جباة الضرائب من المزارع وما يدفعه للحكومة أنه حرام، في حين أن ابن عمر عدّه ربا. انظر:
- ابن سلام. **كتاب الأموال**، مرجع سابق، ص100.
- الماوردي. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مرجع سابق، ص176.
- إبن الأثير، **النهاية**، 1963، المجلد 4، ص. 10. انظر أيضاً، "قبالة" في: ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد 11، ص.544. وانظر ايضا:
- Abu El-Fadl, Khaled. "Tax Farming in Islamic Law (Qabalah and Daman of Kharaj): A Search for a Concept." *Islamic Studies*, Islamabad, spring, 1992, p. 5-32

وقد ازداد الوضع سوءاً في ظل الإلخانات (الحكام) الذين لم يكتفوا بتحصيل الضرائب المفروضة عشية احتلالهم، بل أضافوا الكثير إليها.

إن الإصلاحات التي أدخلها عدد من الحكام في عهد الأيوبيين (564-647هـ / 1169-1250م) والمماليك (648-922هـ / 1250-1517م)، والعثمانيين (699-1342هـ / 1299- 1924م) وأسر حاكمة أخرى في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي في مختلف الأزمنة، جعلت النظام الضريبي أكثر إنسانية نسبيّاً، وأقل وطأة لغاية منتصف القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي في العهد العثماني. غير أن ازدياد الإنفاق الحربي لمحمد الفاتح وسليمان القانوني لتمويل الحملات العسكرية، جعل أعباء النظام الضريبي تزداد تدريجيّاً، وتبتعد عن مبادئ العدالة في فرض الضرائب، وهي المبادئ التي كان يشدد عليها علماء مثل أبي يوسف والماوردي وابن خلدون وكثيرون غيرهم في نوع من الكتب عرف بـ "مرايا الأمراء."[23] والذي جعل الوضع مأساويّاً، هو أن أصحاب الإقطاعات والتيمارات كانوا يحصّلون نسبة ذات شأن من المحاصيل من الفلاحين، لكنهم لم يكونوا يدفعون أي ضرائب إلى الحكومة، التي طبقت نظام الإقطاعات والتيمارات بالأصل من أجلها. لذا، ففي الوقت الذي تضررت فيه الزراعة، فإن العائدات الحكومية تدهورت أيضاً.

علاوة على الضرائب الجائرة التي كانت تفرض على الفلاحين، فقد كان هناك ضرائب أخرى كانت تقصم ظهور الحرفيين والتجار، وتسهم في زيادة الانحطاط الاقتصادي، وكانت هذه الضرائب تسمى مكوساً.[24] وقد ذكر أبو عبيد (توفي

(23) لاستعراض موجز للأدبيات عن "مرايا الأمراء" انظر ما كتبه ابن المقفع (توفي 139هـ/756م)، والنعمان (توفي 363 هـ / 974 م)، والماوردي (توفي 450هـ/1058م)، والخطيب (توفي 463هـ/1071م)، وكاي كاوس (توفي بعد 475هـ/1082م)، ونظام الملك (توفي 485هـ/1092م)، والغزالي (توفي 505هـ/1111م)، والطرطوشي (توفي 520هـ/1126م)، انظر:

- Essid, M. Yassine. *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought*. Leiden: Brill, 1995, p. 19-41.

(24) تشمل المكوس جميع أنواع البيوع والضرائب والرسوم الجمركية. انظر ملاحظة المحرر في:

- ابن سلام. **كتاب الأموال**، مرجع سابق، ص703. انظر أيضاً مكس في "لسان العرب"

224هـ / 839م) ستة أحاديث ضد المكوس.[25] وكان الفقهاء يدعون دائماً إلى إلغائها ويستخدمون عبارات مثل "إبطال المكوس"، "مسامحات"، "إسقاط"، "وضع" و"رفع المكوس". وكتب جلال الدين السيوطي (توفي 911هـ / 1505م) رسالة بعنوان "رسالة في ذم المكس". ومع ذلك فقد ظلت المكوس تزداد إلى أن لم يعد يبقى أي شيء لا يخضع للضريبة في عهد المماليك (648-792هـ / 1250-1390م). وقد ألغى عدد من الحكام، مثل صلاح الدين الأيوبي (توفي 589 هـ/ 1193م) العديد منها، وبذلك أصلح النظام الضريبي.[26] غير أن مشكلات الحكومات المالية المستمرة أدت في خاتمة المطاف إلى أن يعيد الذين خلفوه العمل بالضرائب.[27]

هذا يفسِّر الأسباب الاجتماعية ـ الاقتصادية التي كانت تكمن وراء معارضة العلماء، -عبر القرون- لجميع أشكال الضرائب التي تفرضها الحكومات؛ فقد كانوا يخشون من أنه إذا أبيح للحكومات فرض الضرائب فإنها تميل إلى تجاوز الحدود وتصبح ظالمة. وهذا يجب ألا يترك أي شك في ذهن أي من الناس من أن عدداً من المواقف الفقهية جاءت نتيجة للأوضاع التي كانت سائدة في أزمنة الفقهاء. لقد كان موقفهم الصارم المناهض لفرض الضرائب رد فعل طبيعياً لممارسات الحكومات اللاشرعية، التي لم تكن مسؤولة أمام الشعب بشأن كيفية تحصيل مواردها واستخدامها، فمن غير المعقول التمسك بالمواقف الفقهية

---

(25) ابن سلام. كتاب **الأموال**، مرجع سابق، ص703-704، الأحاديث ذوات الأرقام 1624-1629.

(26) يورد المقريزي (توفي 845هـ/1442م) قائمة طويلة تتضمن المكوس التي ألغاها صلاح الدين. انظر:

- المقريزي. **الخطط المقريزية**، مرجع سابق، مج1، ص104-105. غير أن ابنه العزيز عثمان (توفي 595هـ/1198م) لم يكتف بإعادة فرض المكوس التي كان أبوه قد ألغاها، بل زادها أيضاً. انظر:
- المقريزي. **الخطط المقريزية**، مرجع سابق، ص105.

(27) بعض النقاط الواردة في هذه الفقرة مأخوذة من:

- Bjorkman, W. "Maks." *In Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1991, Volume 6, p. 194-¬95.

ذاتها في بيئة سياسية ديمقراطية، عندما يكون من الممكن كبح سلطة الحكومة في فرض الضرائب وإنفاقها.

قد يعترض أحد على هذا التحليل بأن الضرائب في تلك الأيام ربما لم تكن مرتفعة مقارنة بالضرائب التي يفرضها عدد من دول الرفاه الحديثة. قد يكون هذا صحيحاً، غير أن هذه الضرائب كانت تفرض بالدرجة الأولى على الفلاحين والحرفيين والتجار، في حين لم يكن أصحاب النفوذ يدفعون أي ضرائب على الإطلاق؛ لذا فإن الأعباء الواقعة على مَن يدفعون الضرائب لم تكن تطاق. والأدهى من ذلك، هو أن المكلفين بالضرائب لم يكونوا يحصلون على أي منفعة مقابل ذلك؛ فالعوائد لم تكن تستخدم لكي توفر لهم التعليم والرعاية الطبية والبنية الأساسية وغير ذلك من المرافق، كما هو الحال في دول الرفاه، بل كانت تنفق على ترف أصحاب البلاط الملكي، واستبقاء الآلة الحربية باهظة التكاليف. فلو أن الجميع كانوا يدفعون الضرائب، وكانت العوائد تستخدم بشكل فعال من أجل تحسين أوضاع الشعب ورفاهه، فلربما ما كانت معارضة الضرائب لتصل إلى هذا القدر من الحدّة.

رابعاً: خفض قيمة العملة

أدت الاختلالات المالية أيضاً إلى خفض قيمة العملة، ففي مستوى سعر السلع الذي كان سائداً في تلك الأيام، كانت الدنانير (العملات الذهبية) والدراهم (العملات الفضية) تشكل أساس النظام النقدي الإسلامي الرسمي. وكان يجري أيضاً سك الفلوس (العملات النحاسية) بأحجام وأوزان مختلفة لتلبية احتياجات العمليات التجارية الصغيرة. وللمحافظة على سلامة سك العملة، ومن ثم على مصالح عامة الناس، فقد تم إنشاء مكتب "ناظر السكة" في عهد هارون الرشيد (توفي 193هـ/ 809م) وكانت جميع وحدات العملة تخضع للمعاينة. وبناء عليه، فقد كان مستوى الدينار الأول عالياً بشكل نادر، من حيث وزنه ونقاوته ومظهره.

غير أن هذا المكتب فقد فعاليته تدريجيّاً مع ضعف السلطة الإدارية للعباسيين.[28] ومع ذلك، فقد استمرت المحافظة على مستوى الدينار في معظم أنحاء العالم الإسلامي لغاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.[29] وحتى في عهد السلالات الحاكمة اللاحقة لم يختلف المستوى إلا قليلاً عن المستوى الذي كان عليه زمن الأمويين والعباسيين. يقول ابن بعرا الذي كتب في حوالي عام 625هـ /1228م عن الدينار الذي كان يصدره الملك الكامل، (توفي 635 هـ 1238م) ابن أخي صلاح الدين، في العهد الأيوبي: "لم يكن يوجد في الغرب ولا في الشرق دنانير تفوق المستوى الأميري الكاملي."[30]

ويبدو أن وزن الدرهم ظل مستقراً في الفترات المبكرة، وقد تم، في سبيل تسهيل الأمور، إصدار عدة فئات من الدراهم، إلا أن سعر تبادل الدينار والدرهم ظلّ يتقلب، نتيجة للتقلبات في سعر الفضة وكان سعر الصرف السائد للدينار يساوي 10 دراهم في أيام النبي ﷺ ويبدو أنها ظلت ثابتة بصفة عامة على هذا المستوى في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل (11-41هـ/ 632-661م). [31] غير أن هذا الثبات لم يستمر على الدوام، فقد كان المعدنان يواجهان أوضاع عرض وطلب مختلفة، مما زعزع استقرار أسعارهما النسبية. فعلى سبيل المثال، في النصف الثاني من الفترة الأموية (41-132هـ/ 661-750م) كان سعر صرف الدينار يساوي 12 درهماً، في حين بلغ في العهد العباسي (132-656 هـ/ 750-

---

(28) Ehrenkreutz, A. S., Halil Inalcik and J. Burton-Page. "Dar al-Darb." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1991, Volume 2, p.117.

(29) Miles, G. C. "Dinar and Dirham." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1992, Volume 2, p. 297.

(30) Cited by Miles, "Dinar and Dirham.", p. 298.; Ibn Ba'ra wrote between 615H./1218G. and 635H./1238G.

(31) الريس، محمد ضياء الدين. **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية**، القاهرة: المكتبة الإنجلو مصرية، ط2، 1961م ص369. انظر أيضًا:

- القرضاوي، يوسف. **فقه الزكاة**، بيروت: دار الإرشاد، 1969م مج1، ص264.

1258م) 15درهماً أو أقل.[32] غير أن النسبة كانت تتقلب وفي بعض الأحيان كانت ترتفع إلى 20 و30 وحتى 50 درهماً للدينار.[33] ولم يكن هذا جراء خفض العملة بل كان نتيجة لانخفاض سعر الفضة قياساً إلى الذهب. ويرى المقريزي (توفي 845هـ/ 1442م) ومعاصره الأسدي (توفي 854هـ/ 1450م)، أن عدم الاستقرار هذا مكّن العملات المزيفة من إقصاء العملات الصحيحة من التداول.[34] وهي ظاهرة أصبح يشار إليها في القرن السادس عشر بعبارة قانون غريشام (Gresham's Law). لقد تأكد على وجه اليقين قبول العملات العربية على نطاق واسع في التجارة بين الأراضي الإسلامية وبقية العالم المعروف في ذلك الوقت؛ نتيجة لاكتشاف عملات عربية في كنوز روسيا وأوروبا والشرق الأقصى.[35]

وفي الأزمنة الحديثة، تميل الحكومات إلى اللجوء إلى الإفراط في إصدار عملة ورقية معتمدة، لتساعدها على التغلب على مشكلاتها المالية، وقد بذل المغول جهوداً أيضاً في 693هـ/ 1294م لإصدار عملة ورقية. وقد لقي هذا الأمر، مقاومة كبيرة من جانب الشعب، وأدى إلى تعطُّل فوري واسع الانتشار للتجارة والأعمال.[36] ولعل هذه الواقعة المؤسفة هي التي دعت الفقهاء إلى معارضة العملة الورقية، وإلى أن تتجنب الحكومات اللاحقة إصدارها، لكن الحكومات

(32) الريس. **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص374. انظر أيضاً:
- القرضاوي. **فقه الزكاة**، مرجع سابق، مج1، ص264.
- Miles, G. C. "Dinar and Dirham.", p. 320.

(33) القرضاوي. **فقه الزكاة**، مرجع سابق، مج1، ص264. انظر أيضاً:
- Miles, G. C. "Dinar and Dirham.", p. 320.

(34) المصري، رفيق يونس.**الإسلام والنقود**، جدة: جامعة الملك عبد العزيز، 1990م، ص54 و66.

(35) Miles, G. C. "Dinar and Dirham.", p. 320.; and Kramer, J. H. "Geography and Commerce." In Thomas Arnold and Alfred Guillaume (eds.), *The Legacy of Islam*. London: Oxford University Press, 1952p.100.

(36) Spuler, Ettinghausen. "Ilkhans.", Volume 3, p.1122.

لم تقلع عن استغلال امتيازها في سك العملة من خلال القيام خلسة بخفض العملة، بغية استخلاص مزيد من رسم سك الذهب والفضة لسد الثغرة الآخذة بالاتساع بين الدخل والنفقات.[37] ونتيجة لذلك، فقد أخذت تظهر تجاوزات في وزن العملات ونقائها بالرّغم من معارضة الفقهاء لذلك، وقد حدث هذا بشكل خاص خلال فترتي المماليك الجركس (784-922هـ /1382-1517م) والعثمانيين (699-1342هـ/ 1299-1924م).

لقد أدى نقص الفضة في أوروبا إلى استبدال العملات الفضية بفلوس نحاسية في عهد المماليك.[38] غير أن الصعوبات المالية التي كانت تواجهها الحكومات، والناجمة عن تردي الزراعة جراء الضرائب الجائرة المفروضة على الفلاحين، أدت إلى الإفراط في إصدار العملات النحاسية. وهذا، بدوره، أدى إلى انخفاض قيمتها.[39] وإلى التضخم وازدياد تدهور التنمية. وفي عهد العثمانيين أيضاً، تم خفض العملة الفضية الرسمية المتمثلة بالأوقية عدة مرات، وانخفض محتواها من

---

(37) لم يكن خفض العملة ممارسة لجأ إليها المماليك والعثمانيون فحسب، بل كان سلوكاً يمارس في أماكن أخرى. للاطلاع على معدلات التخفيضات لمختلف العملات الأوروبية من القرون الخامس عشر حتى الثامن عشر. انظر:

- Brandel, Fernand and Frank Spooner. "Prices in Europe from 1450 to 1750." In E. E. Rich and C. H. Wilson (eds.), *The Cambridge Economic History of Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, Volume 4, p. 458, figure 4.

(38) بما أن ابن خلدون عاش في زمن أزمة مالية، فقد أولى اهتماماً خاصّاً لتأثير خفض العملة على المجتمع والاقتصاد. انظر:

- ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص261-264.

(39) المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. **إغاثة الأمة بكشف الغمة**، تحقيق: عبد النافع طليمات، حمص: دار ابن الواحد، 1994م ص. 14-15 و 32-38. انظر أيضاً:

- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. **كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق: سعيد عبد الفتاح عاشور، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث جمهورية مصر العربية، 1971م، مج3، ص1130-1134.

- Allouche, Adel. *Mamluk Economics: A Study and Translation of Al¬Maqrizii's Ighathah*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994, p. 16-17.

الفضة من 0.85 غرام في 1469–1479م إلى 0.0073 غرام في 1830–1839م.[40] وبما أن انخفاض سعر الفضة، فضلاً عن مقدار الفضة في الأوقية، قد خفض قيمتها إلى مستوى متدنٍ جدّاً، فقد كان لابد من وقف التعامل بها بوصفها وحدة نقد أساسية في فترة التنظيمات (1839–1876م) بالرغم من أنه تم تثبيت محتواها من الفضة في مستوى 0.0083 غرام بعد 1850م.

وبما أن خفض العملة يعد انتهاكاً فادحاً لتأكيد الشريعة على الأمانة والاستقامة في جميع موازين القيم، فإن ممارسات الغش في إصدار العملات في القرن الرابع عشر وبعده أفرز الكثير من الكتابات عن السياسات النظرية النقدية. ويرى بايك (Baeck) أنه "يجب اعتبار المسلمين سبّاقين لغيرهم وأنهم كانوا المنتجين الفعليين لأدبيات القرنين الرابع عشر والخامس عشر المتعلقة بخفض العملات".[41]

خامساً: الاقتراض الخارجي

عندما تعذر استغلال الضرائب المرهقة وخفض العملة، لإشباع رغبات الحكام الفاسدين في التبذير، أخذوا يعتمدون بشكل مفرط على الدين الخارجي؛ فبين الأعوام 1854–1877م، كانت الإمبراطورية العثمانية مضطرة للاقتراض عمليّاً كل سنة إلى أن وصل الدين إلى مبلغ 200 مليون جنيه إسترليني، وهو يعادل في عام 2004م، بعد أن نأخذ بالاعتبار انخفاض القوة الشرائية للجنيه، حوالي 8131 مليون جنيه إسترليني.[42] وبما أنه كان ينظر إلى تركيا على أنها تنطوي على مخاطر كبيرة في ذلك الوقت بسبب مشكلاتها المالية، فقد كانت

---

(40) لمعرفة مقدار الفضة في العملة الفضية الرسمية "الأوقية" في الفترة 1469–1914م، انظر:

- Pamuk, "The Evolution of Financial Institutions in the Ottoman Empire, 1600–1914.", Table 1, p. 455.

(41) Baeck, *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*, p. 114.

(42) الرقم الأصلي غير المعدل البالغ 200 مليون جنيه استرليني أورده: Lewis, Bernard. "Duyun-e-`Umumiyye." The Encyclopedia of Islam, Leiden: Brill, 1991, Volume 2, p. 677. .

القروض تمنح بشروط قاسية نسبيّاً. ومن سوء الحظ أن الأموال التي كانت تقترض لم تكن تستخدم لأغراض تنموية، بل لتمويل إنفاق لا يتعلق بالتنمية، وهو الأمر الذي ما يزال يجري في عدد من البلدان الإسلامية؛ وهذا جعل الحكومة تعجز في 6 أكتوبر 1875م عن دفع الفائدة وسداد الديون.

بناء على ذلك، شكل الدائنون مجلساً للديون من أجل تحصيل القروض مع الفائدة، وبلغ عدد أعضاء هذا المجلس 893 عضواً، وهو يفوق عدد العاملين في وزارة المالية العثمانية، وأصبح المجلس هيئة ذات سلطة قوية، وله أثر بعيد المدى على الحياة المالية والاقتصادية والسياسية للإمبراطورية العثمانية. وهذا يدل على أن الإنفاق المفرط وغير المنتج، بشكل خاص، من جانب الحكومات، يؤدي إلى الاعتماد المفرط على الاقتراض الخارجي، ويؤدي في خاتمة المطاف إلى فقدان الاستقلال، فيصبح بوسع الحكومات والمؤسسات الأجنبية ممارسة تأثير قوي في جميع مقدرات البلد، ويجعل الحكومة عاجزة عن اتخاذ قرارات مستقلة. وقد أصاب اينالسيك (Inalcik) حين قال: "ربما أخفق الزعماء في إدراك أن الخضوع المالي للقوى الأجنبية كان يشكل خطراً على الاستقلال السياسي لا يقل عن خطر الهزيمة في جبهة القتال"(43).

وتم اشتقاق الرقم المعدل استناداً إلى بيانات بنك انجلترا The Bank of England وصندوق النقد الدولي، انظر:

- International Monetary Fund (IMF). International Financial Statistics, CD-ROM and Yearbook, 2004.

وقد تم تقدير مؤشر سعر التجزئة الخاص بإنجلترا بأنه 204.8 في عام 1874م وحوالي 8325.7 في عام 2004م (1694 = 100). كان من الأفضل النظر إلى الدين عام 1877م كنسبة مئوية من الناتج المحلي الإجمالي في تلك السنة. على أن البيانات بشأن الناتج المحلي غير متوافرة وقد قدر أوزموكور Ozmucur وباموك Pamuk مؤشرًا للأجور الحقيقية غير أن هذا لا يخدم غرضنا، انظر:

- Ozmucur, Suleyman, and Sevket Pamuk. "Real Wages and Standards of Living in the Ottoman Empire, 1489-1914." The Journal of Economic History, Volume 62, No. 2, June, 2002, p. 301.

(43) Inalcik, Halil. "The Heyday and Decline of the Ottoman Empire.", p. 369.

سادساً: الفساد وبيع المناصب السياسية

قال لطفي باشا (توفي 970/ 1563) "يشكل فساد موظفي الدولة داءً لا شفاء منه... احذروا الفساد... يا إلهي نجنا منه".[44].

كانت الإدارة المدنية والعسكرية للإمبراطورية العثمانية تعد الأكثر فعالية في أوروبا. [45] فقد كان كبير الوزراء يُعيَّن استناداً إلى كفاءته، وبعد تعيينه لم يكن منصبه دائماً فحسب، بل كان في معزل عن كل تأثير أو ضغط غير شرعيين، ولم يكن بالإمكان عزله من منصبه إلا بسبب إهماله الشديد لواجبه. [46] غير أن الكفاءة بدأت تتدهور في القرن السادس عشر عندما بدأ السلاطين يعينون الأشخاص المفضلين لديهم لهذا المنصب؛ فأصبح كبير الوزراء جراء ذلك يتعرّض لجميع أشكال التدخل والمؤامرات التي يحيكها القريبون من القصر، كما أصبح عرضة للعزل الفوري في أي وقت، ومصادرة ممتلكاته، وقد يصل الأمر إلى إعدامه. وقد كان لذلك أثر سلبي في الروح المعنوية وفي كفاءة الإدارة المدنية والعسكرية على السواء.

ما من مجتمع يستطيع الحفاظ على قوته التنموية إذا تردت نوعية الحكومة؛ لذا فقد كان ابن خلدون مصيباً في تأكيده الشديد، في نموذجه، على الصفة الأخلاقية والفكرية لنخبة السلطة. غير أن الأنظمة الاستبدادية قد لا تتمتع بالكفاءة وبوازع الضمير ما لم يكن رئيس الدولة يتمتع بهذه الصفات، ويحاول تأمين إدارة حريصة ونظيفة. في الفترة الأولى، كان السلاطين العثمانيون يهتمون اهتماماً كبيراً بمصلحة الدولة، وكانوا يستقبلون رعاياهم الذين يلجأون إليهم بشكاواهم والتماساتهم. غير أنه منذ زمن سليمان القانوني أصبح السلاطين منشغلين جدّاً

(44) لطفي باشا، "استفنامة"، أوردها برنارد لويس في:
- Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline.", p. 72.

(45) Saunders, John J. (ed.). *The Muslim World on the Eve of Europe's Expansion*, p. 15.

(46) استقاه برنارد لويس من "رسالة" كوشو بيه. انظر:
- Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline.", p. 75.

بالفتوحات والدفاع عنها، فلم يعد لديهم وقت للاهتمام بشؤون الدولة؛ لذا، كان لا مفر من أن يغفلوا عن الرعيّة واحتياجاتها، فتضرر التضامن الذي كان موجوداً في السابق بين الحكام والشعب تضرراً شديداً، بل لم يكن يوجد لدى السلاطين وقت للاهتمام بتعليم أولادهم وتربيتهم فبعد وفاة سليمان في 1566م، تعاقب على الحكم ثلاثة عشر من السلاطين غير الأكفاء، الذين كانت تنقصهم القدرة على ممارسة السلطة الحقيقية، حتى عندما كانوا يرغبون في ذلك.

وهكذا فقد تُركت الغالبية العظمى من أنشطة بناء الدولة لكبير الوزراء. ولربما كان من الممكن ألا ينطوي ذلك على الخطأ لو كان الوزراء أنفسهم أمناء وأكفاء ومسؤولين أمام الحكام (كما كان عليه الحال في الأسر الحاكمة السابقة)، وكانوا يعملون استناداً إلى أهداف وتوجيهات واضحة. كان من شأن هذا أن يساعد على ضمان وجود إدارة نظيفة وفعالة نسبيّاً تحت إمرتهم. غير أن الأزمات المالية المتكررة، والحاجة المستمرة إلى الموارد في القرن السادس عشر والقرون التالية، أدت إلى تعيين وزراء استناداً إلى مناورات سياسية ودفع مبالغ كبيرة عوضاً عن الكفاءة. وأصبح بيع المناصب ممارسة شائعة بعد القرن السابع عشر، حتى أنها كانت تسند إلى من يدفع المبلغ الأكبر.[47] وبعد تولي الوزير منصبه، كان يسيء استخدام سلطته من أجل تحقيق مكاسب شخصية، واستعادة المبالغ التي دفعها من خلال بيع مناصب رئيسة أخرى.[48] وبدأ تعيين العلماء والقضاة وترقيتهم يتم دون الاهتمام بالمؤهلات أو الأقدمية، وهو ما قوض ثقة الشعب بهم. وهذا أدى بدوره إلى انعدام الفعالية والكفاءة، وإلى ما يشبه الشلل في الآلة الحكومية. قد يكون هذا هو السبب الذي جعل ابن خلدون يستنكر في سيرته الذاتية، انتشار الرشوة وضياع النظام في الإجراءات القضائية، وغير ذلك من الممارسات الفاسدة، في عصره في

(47) Inalcik, Halil and Dovald Quataert (eds.). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, p. 74.

(48) Ibid.

عهد المماليك الجركس (784-922هـ/ 1382-1517م). [49]

لقد ألحق الفساد المستشري الضرر بكل جانب من حياة الإمبراطورية المدنية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والدينية. فالبحث عن مصادر الدخل الذي كان يقترن بالفساد أتاح سلطة واسعة لجباة الضرائب، الذين كانوا يسلبون الفلاحين أرزاقهم، ويلجأون إلى المصادرة التامة لممتلكاتهم وأصولهم الأخرى. وقد أرغم انعدام حماية الحكومة المركزية، جراء الفساد، الفلاحين على هجر أراضيهم. وكان بعضهم يفر إلى المناطق الحضرية، بينما أصبح آخرون قطّاعاً للطرق.[50] ولم يعد هنالك وجود للأمن على الحياة والممتلكات ولا لحكم القانون والعدل الذي كانت تتميز به القرون الأولى من الإسلام. وقد قدر للتنمية الأخلاقية والاقتصادية أن تعاني من الفساد المشترى في تلك الظروف.

لقد كان الأوروبيون في القرن الثامن عشر، يرون أنَّ انعدام كفاءة الإمبراطورية العثمانية وفسادها واضحاً للعيان. و "كان يبدو أن كل من يشغل منصباً في الدولة معروضاً للبيع." [51] وكان من الطبيعي أن تستغل القوى الغربية هذا الضعف لشراء ولاء أصحاب المناصب العليا، والحصول على مساعدتهم في دعم الحركات الانفصالية، ومن ثم في زيادة إضعاف الإمبراطورية.

لقد ازدادات نسبة العلماء الذين كانوا مستائين من الأوضاع السائدة، فكتبوا رسائل مطوَّلة يعربون فيها عن سخطهم، ويقدمون فيها النصائح القيمة. وقد ظهرت في تركيا الكتابات عن "مرايا الأمراء" التي سبقت الإشارة إليها في كتابات عدد من المفكرين منذ كانت الإمبراطورية في أوج عظمتها. وبالنظر لتغير سلوك

---

(49) ابن خلدون. **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، مرجع سابق، ص257- 58. انظر أيضاً:
- Khadduri, Majid. *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984, p. 189.

(50) Inalcik, Halil. "The Heyday and Decline of the Ottoman Empire.", p. 324

(51) Hodgson, *The Venture of Islam*, Volume 3, p. 158.

النخبة الحاكمة، فقد توقع المفكرون مسبقاً الصعوبات التي يُنذر بها المستقبل. من بين هؤلاء المفكرين لطفي باشا (توفي 970هـ/ 1563م)، ومصطفى علي أخيساري (توفي 1025هـ/ 1616م)، وكوشو بيه (توفي بعد 1058هـ/ 1648م)، وحاجي خليفة (توفي 1067هـ/ 1657م)، وحسين حضارفين (توفي 1089هـ/ 1679م) وساري محمد باشا (توفي 1179/هـ 1767م). [52] وقد أكدوا جميعاً ضرورة كبح جشع الملوك وحاشيتهم، لتجنّب العواقب الوخيمة الناجمة عن ذلك. كما أكدوا الحاجة إلى العدل واحترام حقوق الملكية والتعيين والترقية على أساس الأهلية فقط، والاعتدال في فرض الضرائب وخفض الإنفاق عبر تقليص الجيش والبيروقراطية. غير أن طريق التبعية وآليات تعزيز الذات كانت قد أصبحت متمترسة متجذرة في الإمبراطورية العثمانية بحلول ذلك الوقت، حتى أصبح من الصعوبة بمكان إدخال أي تغيير ذي شأن.

سابعاً: الانحطاط الاقتصادي

كان من الممكن أن توجد صعوبة في تحقيق هدف الأخوة الإسلامية والتكافل الاجتماعي لولا رافدي السمو الأخلاقي والعدالة، فضلاً عن حدوث تحسن ملحوظ في الوضع الاجتماعي والاقتصادي للشعب، ولاسيما الفئات الفقيرة والمسحوقة. لهذا الغرض، كانت الحكومات في الفترة الكلاسيكية (القديمة) تقوم بدور هام في هذا الصدد عن طريق تأمين سيادة القانون والنظام، وخفض الضرائب والتعريفات والتشجيع على التعليم والبحث، وتوفير البنية التحتية وغيرها من المرافق.

فالجميع كانوا على ما يبدو ينعمون بثمار الازدهار. وبناء على ذلك، فقد حدثت نهضة غير عادية في المنتوجات الزراعية والحرف، اقترنت بنهضة سريعة

---

(52) للاطلاع على آراء أخيساري انظر:

- Meyer, M. S. "Economic Thought in the Ottoman Empire in the 14th-Early 19th Centuries. *Archiv Orientali*, 4:57, 1989, p. 313.

وعلى آراء آخرين، انظر:

- Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline."

في التجارة والأعمال، وإرساء قواعد سوق مشتركة واسعة. وكانت تجارة العالم الإسلامي في العصور الوسطى، كما اعترف بذلك لويس (Lewis) "متقدمة من كل الجوانب على التجارة في أوروبا؛ إذ كانت أغنى وأكبر وأفضل تنظيماً، وتنطوي على المزيد من السلع المعروضة للبيع، والمزيد من المال المتوافر للشراء، وعلى شبكة أكثر تقدماً بكثير من العلاقات التجارية."[53]

غير أن هذا الوضع قد تراجع في القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي؛ وأسباب ذلك لا تستعصي على الفهم؛ فالإفراط في الانخراط في الحملات العسكرية وبذخ النخبة، إلى جانب بيروقراطية متضخمة وفاسدة، كل ذلك لم يترك سوى قلة من الموارد لأنشطة بناء الأمة وللرفاه العام. وقد أدى هذا، إلى جانب الضرائب الباهضة، وانعدام الشعور بالأمن على الحياة والممتلكات، فضلاً عن عدم استطاعة العالم الإسلامي، بالرغم من إمكاناته الضخمة- تحويل الثورة الزراعية والفكرية السابقة لتكون على غرار الثورة الصناعية التي جرت في أوروبا والولايات المتحدة ثم في اليابان. لقد تم اختطاف الإمكانات المتاحة حينئذ جراء انعدام المحاسبة السياسية؛ مما جعل الحكومة تعجز عن القيام بالدور الذي سبق أن قامت به في قرون سابقة. إن الضغط الشعبي الذي يعمل، على إرغام الحكومات الديمقراطية على أن تكون فعّالة لم يكن له وجود. وكان لذلك عواقب وخيمة مازال العالم الإسلامي يعاني منها، ولربما يظل يعاني منها أمداً طويلاً في المستقبل.

إن التعليم، الذي يمثل واحداً من القوى المحركة لتعزيز التنمية، لم ينل في الإمبراطورية العثمانية سوى أولوية متدنية جدّاً؛ لذلك فإن معدل معرفة القراءة والكتابة بين الجماهير التركية كان حوالي 2% فقط في عام 1868م.[54] وحتى

(53) Lewis, *Thc Middle East: 2000 Years of History*..., p. 177.

(54) من اقتباس استشهد به ضياء باشا من مقالة في: "التنظيمات"، 1 (استانبول 1940م)، ص841. ونقله عنه إنالسيك في:

- Inalcik, Halil. "The Rise of the Ottoman Empire.", p. 369.

البنية الأساسية- وهي قوة أساسية محركة للتنمية- أهملت أيضاً، ففي عام 1850م لم يكن يوجد خط سكة حديدية واحد في تركيا أو في البلدان الخاضعة للسيطرة العثمانية.[55] ولم يتم الشروع ببناء السكك الحديدية إلا بعد 1860م بزمن طويل، فقد ازداد طول خطوط السكك الحديدية ليصل إلى 180 كم في 1870م وإلى 5438 كم في 1913م (الجدول 3). غير أن هذا كان أقل بكثير من 21500 و32623 كم على التوالي في هاتين السنتين في المملكة المتحدة و 85170 و401977 كم في الولايات المتحدة الأمريكية.

إن عدم وجود البنية الأساسية الكافية من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، بالإضافة إلى النظام الضريبي المرهق، وعدم فرض حقوق الملكية، قد جعل الآلية الاقتصادية للإمبراطورية في وضع مُعوِّق، وأبقى الإنتاجية في مستوىً متدنٍ. وقد أدى ترف الأرستقراطيين، إلى جانب تدني دخول الفلاحين والحرفيين، إلى تدني المدخرات. وحتى المدخرات التي تحققت، فإنها بقيت مخبأة بسبب خوف المزارعين الدائم من المضايقات المستمرة لجباة الضرائب. لذا، فإنه لم يكن بالإمكان استخدامها بشكل فعال لتحسين أدوات الإنتاج وتقنياته.[56] ثم إن فقر القطاع الريفي قد ألحق الضرر أيضاً بالقطاع الصناعي الحضري، ولم يساعد عدم وجود طلب كاف، إلى جانب الجو السياسي الاستغلالي، على إنشاء صناعات على نطاق واسع أو تأسيس الشركات الكبيرة. فقد بقيت الشركات صغيرة ، وكانت تستخدم تقنيات تحتاج إلى مزيد من العمالة، وهي تقنيات تتطلّب القليل من رأس المال الثابت. وهكذا، فقد فشلت القاعدة الزراعية والصناعية للاقتصاد في التوسع لمجاراة احتياجات الإمبراطورية؛ لذا لم يكن بالإمكان نشوء بنية صناعية وتجارية قوية وقابلة للحياة، وقادرة على المنافسة في السوق الدولي، وتساعد على زيادة حصة الإمبراطورية في التوسع والتجارة الدولية وزيادة

(55) See table III. 21, In Rostow, W. W. The World Economy: History and Prospects. London: Macmillan, 1978, p. 152; see also Quataert, "The Age of Reforms, 1812-1914.", p. 804.

(56) Faroghi, "Crisis and Change.", p. 207.

عائدات الحكومة أيضاً.[57]

جدول (3): طول خطوط السكك الحديدية في بعض البلدان ذات الصلة (بالكيلو مترات)[58]

البلد	عام 1870م	عام 1913م
فرنسا	15554	40770
ألمانيا	18876	63378
اليونان	–	–
الهند	7678	66822
إيطاليا	6429	18873
روسيا	10731	70156
تركيا	180	5438
المملكة المتحدة	21500	32623
الولايات المتحدة الأمريكية	85170	401977

في غياب البيانات المتعلقة بالاقتصاد الكلي، لا مناص من استخدام أي بيانات متاحة، وهذا يدل بوضوح على الوضع الاقتصادي الضعيف للبلد. فعلى سبيل المثال، كان إنتاج القمح في تركيا 50 مليون بوشل فقط في 1888م (الجدول 4)، عندما بلغ 76 و275 مليون بوشل على التوالي في المملكة المتحدة وفرنسا، و415 و478 مليون بوشل في الولايات المتحدة والهند.[59] وفي قطاع الصناعات التحويلية، حتى عام 1913م، كان يوجد فقط 269 مؤسسة تعمل بواسطة الآلات وتستخدم

(57) Inalcik, Halil and Dovald Quataert (eds.). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, p. 51–52.

(58) المصدر:

- Maddison, Angus. *Monitoring the World Economy 1820–1992*. Paris: OECD, Development Centre Studies, 1995, Table 3.4, p. 64.

(59) قد يكون انخفاض إنتاج القمح في المملكة المتحدة نتيجة الواردات من الهند، بعد إخماد حرب الاستقلال التي جرت في عام 1857م، كانت إنجلترا، بحلول 1888م، قد نجحت في إلغاء الصناعة في الهند وتحويلها إلى مستعمرة تصدر المواد الأولية على حساب صناعاتها، وبحلول عام 1890م، ازدادت واردات الهند من أقمشة القطن إلى 2050 مليون ياردة بعد أن كانت مليون ياردة فقط في عام 1814م. انظر: =

حوالي 17000 من العمال في تركيا برمتها.[60] وكانت مساهمة الصناعة في الناتج القومي الإجمالي 13 بالمائة فقط في 1939م.[61]وفيما كانت الإمبراطورية العثمانية في هذا الوضع الاقتصادي الهش، كانت القوى الغربية تزيد من إنتاجيتها، وتخفض تكاليف الإنتاج بإيلائها أهمية أساسية لتحسين جودة بنيتها الأساسية الاجتماعية والمادية، إلى جانب الميكنة وترشيد الزراعة والصناعة على حد سواء.[62]

الجدول 4: إنتاج القمح في بعض البلدان ذات الصلة (مليون بوشل/عام)[63]

البلد	1831-1840م	1851-1860م	1871- 1880م	1881-1887م	1888م
فرنسا	190	223	275	290	275
ألمانيا	50	70	94	98	103
اليونان	2	2	3	4	6
الهند، الخ	108	187	282	375	478
إيطاليا	60	75	115	105	141
روسيا	110	130	224	250	258
تركيا، الخ	20	30	40	47	50
المملكة المتحدة	120	121	85	78	76
الولايات المتحدة الأمريكية	78	137	338	440	415

- Desai, M. "Demand for Cotton Textiles in Nineteenth Century India." *The Indian Economic and Social History Review*, December, 1971, p. 337–361.; see also Bairoch, Paul. "International Industrialization Levels from 1750 to 1980." The Journal of European Economic History, Rome, Italy, 1982, p. 269–333..

(60) Rostow, W. W. *The World Economy: History and Prospects*, p. 475.

(61) Ibid., p. 476.

(62) Inalcik, Halil and Dovald Quataert (eds.). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, p. 888.

(63) المصدر:

- Rostow, W. W. *The World Economy: History and Prospects*. London: Macmillan, 1978, Table III. 19, p. 47 and Table III. 24. p. 164–65

وكمن يصب زيتاً على النار، أدى إدخال المحرك البخاري، وازدياد سرعة النقل البري والبحري ورخصه في الغرب إلى خفض تكلفة النقل، والإضرار بالزراعة والصناعة العثمانية. وأدى انخفاض أسعار منتجات الغذاء المستورد والبضائع المصنعة إلى إلحاق الضرر بالمنتجين العثمانيين، في أسواق الصادرات وفي أسواقهم المحلية على السواء. وأصبح العثمانيون تدريجيّاً مصدِّرين للمواد الأولية، ومستوردين للبضائع المصنعة، شأنهم في ذلك شأن البلدان النامية الأخرى. كما أن الميزان التجاري مال لمصلحة البلدان الصناعية.(64) وقد بلغت قيمة صادرات تركيا من البضائع 49 مليون دولار فقط في عام 1870م مقارنة بـ 541 مليون دولار، و424 مليون دولار، و971 مليون دولار لصادرات فرنسا وألمانيا والمملكة المتحدة على التوالي، و403 مليون دولار لصادرات الولايات المتحدة (الجدول 5). وكان معدل النمو السنوي البالغ 1.5% بالمئة فقط من حيث الصادرات، خلال الثلاث والأربعين سنة من 1870-1913م، الأكثر تدنيّاً، مقارنة بمنافسي تركيا الرئيسيين (انظر الجدول 5). وبالنظر لانخفاض معدل النمو في الصادرات، فقد ظلت تركيا تعاني من حالات عجز تجاري(65) كان لابد من تغطيتها من خلال الاعتماد على الديون.(66) فهبطت الإمبراطورية العثمانية من حيث الأهمية الاقتصادية العالمية النسبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

---

(64) Pamuk, Sevket. *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820–1913: Trade Investment and Production*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 48.; and Quataert, "The Age of Reforms, 1812–1914.", p. 830.

(65) See Pamuk, *The Ottoman Empire and European Capitalism*, p. 149.; See also Quataert, "The Age of Reforms, 1812–1914.", p. 829.

(66) See McGowan in Inalcik, 1994, p. 724–29. See also Quataert, "The Age of Reforms, 1812–1914.", p.762.: and Faroghi, "Crisis and Change.", p.467.

جدول (5): صادرات البضائع (القيمة بملايين الدولارات حسب أسعار الصرف الراهنة)[67]

البلد	عام 1870م	عام 1913م	ن
فرنسا	541	1328	2.1
ألمانيا	424	2454	4.2
اليونان	7	23	2.8
الهند، الخ	255	785	2.7
إيطاليا	208	485	2.0
روسيا	216	783	3.0
تركيا، الخ	49	94	1.5
المملكة المتحدة	971	2555	2.3
الولايات المتحدة	403	2380	4.2

ن = معدل النمو السنوي المركب على شكل نسبة مئوية من 1870-1913م.

ولأنّه لا تتوافر بيانات حقيقية بشأن الناتج المحلي الإجمالي قبل 1913م، فإن البيانات عن الأجور الحقيقية يمكن أن تكون مؤشرات تقريبية لمستوى معيشة الشعب ونمو الاقتصاد الحقيقي. لقد ارتفع مؤشر الأجور اليومية الحقيقية للعمال غير المهرة والعمال المهرة في مجال البناء في إستانبول -مع حدوث تقلبات كبيرة- من 100 في 1489/1490م إلى 130 و151 فقط على التوالي عشية الحرب العالمية الأولى، وهذا يعكس ارتفاعًا بنسبة 30% و51% بالمئة فقط خلال فترة طويلة بلغت 423 سنة حسب المعدل المركب الزهيد الذي يقل عن عُشر الواحد بالمئة سنويّاً.[68] ومن المحتمل أن يكون الناتج المحلي الإجمالي

---

(67) المصدر:

- Maddison, Angus. *Monitoring the World Economy 1820–1992*, Table 1.1, p. 234–235.

لقد كان من الأفضل إظهار الصادرات بالأسعار الثابتة، وتوجد هذه الأسعار الثابتة في جدول ماديسون 1-2. غير أنه بما أن تركيا غير مذكورة في ذلك الجدول، فلم تظهر الصادرات بالأسعار الثابتة هنا.

(68) استناداً إلى مؤشر الأجور الحقيقية للعمال غير المهرة والعمال المهرة الواردة في: =

الحقيقي قد أخذ بالارتفاع بمعدل أعلى نوعاً ما. إلاّ أن ذلك لم يسهم في ارتفاع أجور العمالة وتحسين أوضاعها. ونتيجة لمعدل النمو البطيء المتناهي في الصغر، فقد بلغ يعود على الفرد من الناتج المحلي الإجمالي بالدولارات الدولية لعام 1990م مبلغ 979 دولاراً في تركيا في عام 1913م، وهي أقدم سنة توفرت فيها تلك البيانات عن تركيا، مقابل 3452 دولاراً و5032 دولاراً في فرنسا والمملكة المتحدة، و5307 دولار في الولايات المتحدة (الجدول 6). وتبين الأرقام أن الولايات المتحدة الأمريكية كانت تمثل الاقتصاد الأسرع نموّاً في ذلك الوقت، وأن حصتها من الناتج المحلي الإجمالي العالمي ارتفعت من 1.8% في عام 1820م إلى 8.9% في عام 1870م و 19.1% في عام 1913م.(69) كان من الواضح أن تركيا في طريقها لأن تصبح قوة عظمى في القرن العشرين. ولا يمكن إنكار الدور الذي قامت به الحكومة من خلال دعمها تنمية التعليم والتكنولوجيا والبنية التحتية والمؤسسات.

إن الفساد وارتفاع معدلات الضريبة لا يضران بالاقتصاد وبقدرة الحكومة على تمويل التنمية فحسب، بل يؤثران أيضاً في التضامن بين الحكومة والشعب. وقد أحدث تدفق الموارد من الفلاحين والحرفيين والتجار، إلى القلة من أصحاب الامتيازات في المناطق الحضرية، فجوة في الثروة والمركز الاجتماعي والوظيفي؛ مما أضعف معنويات بقية السكان وأخلاقياتهم؛ فكان لابد من نشوء

- Ozmucur and Pamuk, "Real Wages and Standards of Living in the Ottoman Empire ....", Table 1, p. 301.

كانت معدلات النمو المركبة هي 0.06 و0.1 % سنويّاً على التوالي بالنسبة للعمال غير الماهرين والعمال الماهرين عبر هذه السنوات الأربعمئة والثلاث والعشرين. ويوضح الجدول أيضاً التقلبات في الأجور الحقيقية خلال السنوات من النسبة المنخفضة البالغة 51 % و50 % في عام 1590-1599 و52 % و51 % في الأعوام 1770-1779 على التوالي إلى نسبة عالية بواقع 130 و151 في الأعوام 1910-1914.

(69) Maddison, *Monitoring the World Economy 1820-1992*, Table B. 20, p. 263.

وقد ارتفعت حصة الولايات المتحدة إلى نسبة 27.3 % في عام 1950. غير أنها انخفضت منذ ذلك الوقت.

ميل طبيعي ملازم لدى الشعب لإيجاد طرق مختلفة لغش المزارعين جباة الضرائب وغيرهم، لمواجهة الظلم الذي كان يلحق بهم. ومن المؤكَّد أن هذا كان له أثر كبير في تدهور قوتهم الأخلاقية، كما لاحظ الماوردي من أنه: "لا يوجد شيء يؤدي إلى فساد أسرع للعالم وتدهور ضمير الشعب مثل الظلم."[70] وقد تدنى أيضاً التضامن الاجتماعي وتفاقمت حالات الانشقاق والانقسام الداخلي، التي كانت موجودة إلى حد ما طوال الوقت، ممهدة الطريق لِتَفتُّت سلطة السلطان. وهذا أدى إلى انحلال الإمبراطورية. ولم يكن بوسع إصلاحات فترة التنظيمات (1839-1876م) أن تحول دون ذلك؛ لأن انعدام المحاسبة السياسية -وهي السبب الرئيس للانحطاط- ظلّ قائماً بقوة.

جدول (6): متوسط نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي في بعض البلدان ذات الصلة (بالدولارات الدولية لعام 1990م)[71]

الدولة	عام 1870م	عام 1913م	ن
فرنسا	1858	3452	1.45
ألمانيا	1913	3833	1.63
اليونان	-	1621	-
الهند	558	663	0.40
إيطاليا	1467	2507	1.25
روسيا	1023	1488	0.88
تركيا	-	979	-
المملكة المتحدة	3263	5032	1.01
الولايات المتحدة	2457	5307	1.81

ن = معدل نمو سنوي مركب على شكل نسبة مئوية من 1870-1913م.

أخذت الطبقة الوسطى النشطة والمبدعة التي ظهرت نتيجة للثورة التي أحدثها النبي ﷺ تنكمش تدريجيّاً، بسبب حالات التقلص المتواصل في مجال

(70) الماوردي. **أدب الدنيا والدين**، مرجع سابق، ص125.

(71) المصدر: أخذت البيانات لسنتي 1870م و1913م من:
- Maddison, Monitoring the World Economy 1820-1992, p. 23 and 194-206.

المبادرة والتقدم.[72] لقد أدى تفسخ الاقتصاد الوطني إلى توقف التطور الفكري وإلى خنق النشاط الإبداعي. وحتى الفقه الذي كان يلبي -في ذلك العهد- الاحتياجات القانونية لمجتمع يسير في طريق النمو، قد أصيب بالركود، وعجز عن تلبية احتياجات التحديات الجديدة، مع أن هذا الجمود، كما ورد آنفاً، قد يكون أنقذه -إلى حد بعيد- من استغلال السلاطين والأسياد الإقطاعيين، بوصفه وسيلة لخدمة مصالحهم الخاصة. وهكذا، فإن الانطلاق الذي حدث سابقاً قد تعرض للإجهاض. ومن دون وجود سلطة سياسية ممكّنة لفرض العدل وحقوق الملكية وحكم القانون وفق ما كانت تتوخاه الشريعة، تعرضت التنمية للضرر، وأصبح الشعب، غير قادر على القيام بالمبادرات والمشاريع.

لقد فقد العالم الإسلامي مقدار التقدم الذي أوصل الإمبراطورية العثمانية إلى أوج عظمتها في عهد محمد الثاني الفاتح (1451-1481م) وسليمان القانوني (1520-1566م). ومن الواضح أن الفتوحات وأبّهة هؤلاء الحكام جاءت على حساب التنمية والازدهار في المستقبل. فقد أدت الحماسة إلى الفتوحات والتوسع إلى إبقاء عدد وفير من الجيش في حالة تأهب عسكري في أوروبا الوسطى وشمال إفريقيا وبحر إيجة وقبرص والبحر الأحمر والقرم، وإلى إبقاء قوة بحرية مكلفة ترابط في البحر المتوسط.

ومما زاد الطين بلة، الانقسام الذي حدث في العالم الإسلامي، فقد انحاز الصفويون إلى أعداء العثمانيين، فكان من الطبيعي في هذه الظروف أن تتعرض القوى الإيجابية اللازمة للتنمية إلى الإهمال. وبذلك ظلت القوى السلبية تكتسب قوة إلى أن بلغت الذروة في القرن السابع عشر، بعد الحصار الفاشل لمدينة فيينا 1683م في عهد محمد الرابع (1648-1687م). ثم إن الاقتصاد الريفي المثقل بالأعباء عجز عن دعم التفوق العسكري، فضلاً عن التقدم الاقتصادي

(72) انظر:

- Issawi, Charles. "The Decline of Middle Eastern Trade, 1100-1850.", p. 409.
- Cook, M. A., (ed.). *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*. London: Oxford University Press, 1970, p. 308-12.

والتكنولوجي اللازم لمواجهة التحدي القادم من الغرب. ولم يكن يوجد لدى العثمانيين الموارد الكافية لتحسين تكنولوجية قواتهم المسلحة، ومهنيتهم في الوقت الذي كان فيه الغرب يتقدم بسرعة في هذا المجال. وقد كان ثمن هذا الإهمال وقوع عدد من الهزائم ابتداء بروسيا على نهر الدانوب في 1770م.

نتيجة لذلك، انتقلت الإمبراطورية شيئاً فشيئاً إلى موقف الدفاع، وأصبحت جبهاتها عرضة لتهديد القوة العسكرية البرية والبحرية المتفوقة، وأصبحت منتجاتها الحرفية تواجه منافسة شديدة من الغرب. وعلاوة على ذلك، فقدت الإمبراطورية الغالبية العظمى من المكاسب الإقليمية التي كانت قد حققتها سابقاً. وهكذا، فإن كافة الموارد البشرية والمادية التي أنفقت على الفتوحات، والتضحيات التي قدمت على حساب تعليم الشعب ورفاهه، انتهت إلى لا شيء. ولم ينجم عن هذه الخسائر الإقليمية فقدان مصادر الدخل، وزيادة تدني قدرة الحكومة على تمويل إنفاقها دون الاقتراض فحسب، بل أيضاً إلى دمار الشبكات التجارية، مما أثر تأثيراً كبيراً في الأنشطة الزراعية والصناعية.[73] وبالرغم من الجهود المتعددة التي بُذلت للقيام بالإصلاحات وتحسين الوضع، فإن الأوضاع لم تتحسن تحسناً ذا شأن، وهبطت تركيا من حالة "العظمة" إلى حالة "رجل أوروبا المريض". وبحلول الحرب العالمية الأولى، كانت تركيا منهكة اقتصاديّاً وعسكريّاً. وكان قرارها الذي اتخذته، في نوفمبر عام 1914م، بدخول الحرب إلى جانب القوى المركزية، تتويجًا للكارثة. فقد أدت الهزيمة التي لحقت بتركيا إلى تقسيم الإمبراطورية إلى أجزاء، تقاسمها المنتصرون بوصفها غنائم حرب، ولعل هذه كانت أضعف نقطة في التاريخ الإسلامي. وهكذا، فقد تحقّق صدق نموذج ابن خلدون بصورة قاطعة.

(73) Inalcik and Quataert (eds.). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, p.7.

الانحطاط في التعليم والعلوم والتكنولوجيا

أولاً: ازدهار التعليم والعلوم والتكنولوجيا

كان أحد الأسباب الرئيسة لنجاح الإسلام في القرون الأولى يعود إلى الرقي الأخلاقي والاجتماعي الاقتصادي للبشر، وقد عُدَّ التعليم ذا أهمية حاسمة في تحقيق هذا الهدف، ولا عجب أنَّ أول ما نزل من الوحي القرآني على النبي ﷺ أمره بأن يقرأ: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 1-5]. وهذا أعطى للقراءة والكتابة مكانة سامية من أجل أن يتعلم ما لم يكن يعلم. لذا، فقد أعطى النبي ﷺ منزلة رفيعة للعلم في النظرة الكونية الإسلامية؛ بأن جعل طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، وشبَّه تفوق الشخص العالم على العابد بتفوق البدر على جميع النجوم الأخرى.[1] وهذا أمر طبيعي في الواقع، لأنه فقط من خلال التعليم يمكن توفير أساس مناسب للناس بشأن قيم مجتمعهم، وتطوير مهاراتهم، بغية تمكينهم

---

(1) نص الحديثين هو: "طلب العلم فريضة على كل مسلم" و"فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم".وكلاهما رواه ابن ماجه. الأول عن أنس بن مالك والثاني عن أبي الدرداء، انظر:

- القزويني، **سنن ابن ماجه**، مرجع سابق، ج1، ص81، حديث رقم 223 و224.
- القرطبي، الحافظ أبو عمر بن عبد البر النميري. **جامع بيان العلم وفضله**، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، (د.ت)، ج1، ص3-63.
- الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج1، ص4-82.

من كسب رزقهم بالطريق الحلال، وتمكينهم من المساهمة التامة في تحقيق "المقاصد". ومتابعةً للقرآن والحديث في تأكيد مكانة التعليم. أولت الأدبيات الفقهية التعليم أهمية بالغة؛ إذ يقول محمد أبو زهرة -وهو من أبرز الفقهاء في القرن العشرين- إنه من الضروري "تعليم الشخص بحيث يكون مصدر منفعة، لا مصدر أذى لمجتمعه."[2]

لقد عمل النبي ﷺ كل ما في وسعه لنشر التعليم، ولم يترك أي فرصة سانحة إلا انتهزها لهذا الغرض، بما في ذلك إطلاق سراح أسرى الحرب لقاء تعليمهم المسلمين. وقد سار الخلفاء الراشدون على منهج النبي الكريم ﷺ لذا، فقد كان يوجد "دعم اجتماعي وثقافي واسع النطاق للتعليم"[3] في المجتمعات الإسلامية. وتنافست الأسر الحاكمة في القرون الأولى على تعزيز مكانة التعليم والبحث، ورعاية جهود القطاع الخاص الموجهة لهذا الغرض. إن البيانات غير متوافرة لإظهار أثر هذا الدعم للتعليم في انتشار القراءة والكتابة، باستثناء حالة إسبانيا. ففي عهد الحكم الثاني (توفي 366هـ/ 976م)، الخليفة الأموي الثاني في إسبانيا، وابن عبد الرحمن الثالث، كان الجميع تقريباً يجيدون القراءة والكتابة، في الوقت الذي لم يكن هناك سوى النزر اليسير من المتعلمين في بقية أوروبا، وأغلبهم من رجال الكهنوت بالدرجة الأولى.[4] ولايوجد سبب يدعو إلى الاعتقاد بأن الوضع التعليمّي المتمّز ذاته لم يكن قائماً في الشرق الأوسط؛ لأن التعليم كان مجانيّاً، وكان لدى الجميع تقريباً حافز لأن يتعلموا قراءة القرآن على الأقل. على أن معرفة القراءة والكتابة والتعليم غير كافيين بحد ذاتهما، فلابد من متابعتها بحيث يحدث تقدم في العلوم والتكنولوجيا أيضاً؛ لذا، فقد تم إنشاء عدد من

---

(2) أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1957م، ص350.

(3) Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992, p.3.

(4) Nicholson, R. A. *A Literary History of the Arabs*. London: Cambridge University Press, 1st ed., 1907, 1956, p. 419.

الأكاديميات العلمية سميت "دار العلوم" و"دار الحكمة" و"بيت الحكمة"[5].
وكانت هذه الأكاديميات تقدم التعليم المجاني في جميع "العلوم العقلية" مثل الزراعة والفلك وعلم النبات والكيمياء والمنطق والرياضيات، والطب والفلسفة والفيزياء وعلم الحيوان، وكان يرتبط بكل من هذه الأكاديميات مرصد ومكتبة غنية، وقاعة للمطالعة ومكتب للترجمة، ومكان لنسخ المخطوطات، وكانت تعقد الندوات حول مختلف المواضيع. وكان يتم تقديم الورق والحبر والأقلام بالمجان لهذا الغرض، فضلاً عن تخصيص المرتبات والسكن للطلاب المتفرغين للعلم ومنحهم الجوائز المالية السخية، والمساكن التي تُوفَّر للعلماء. وكان هناك تقليد يدعو إلى الإعجاب بشأن التعليم العالي والنشاط الفكري في القرون الأولى في العالم الإسلامي.[6]

وكان جزء من مساهمة المسلمين في المعرفة والبحث والتكنولوجيا من نتاج هذه الأكاديميات، لما كانت تلقاه من الدعم، والدفع الذي وفرته الرؤية الكونية الإسلامية ذاتها للملاحظة والتجربة والبحث. وهكذا فإن المسلمين تمكنوا من الاستفادة من المساهمات الفكرية التي قدمتها الحضارات: البيزنطية والساسانية والهندية والصينية، وقاموا هم أنفسهم بتقديم مساهمات ثرية ومبدعة في عدد من الميادين العلمية مثل الرياضيات والفيزياء والكيمياء والفلك وعلم الحياة والطب. وهكذا، فقد أصبحوا يحتلون مركز الصدارة في تلك الميادين خلال مدة

---

(5) "بيت الحكمة" أسسه المأمون (198-218هـ/ 813-833م) في بغداد. أما "دار الحكمة" فقد أسسها السلطان السلجوقي عضد الدولة (367-372 هـ / 977-983م) في بغداد. وكان يوجد في عدة مدن رئيسة إسبانية ما يمكن تسميته بالجامعات في عالم اليوم، وأهمها في قرطبة وأشبيليا ومالقا وغرناطة. وقد تم أيضاً تأسيس مثل هذه المؤسسات في مدن أخرى في العالم الإسلامي آنئذ.

(6) انظر:

- Zurayk, C. K. "Jami`a." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1992, Volume 2, p. 422-27.
- Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*...,
- Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*...
- Tibawi, A. L. "Muslim Education in the Golden Age of the Caliphate." *Islamic Culture*, Hyderabad, 1954, p. 418-38..

طويلة امتدت حوالي أربعة قرون؛ من منتصف القرن الثامن حتى منتصف القرن الثاني عشر الميلاديين. وحتى بعد أن فقدوا سيادتهم، ظلوا يقدمون مساهمات كبيرة خلال قرنين أيضاً على الأقل.(7)

لقد سار التعليم والتنمية مترافقين في العالم الإسلامي، مثلما كان عليه الحال في أمكنة أخرى. وقد عزز تحسين كفاءة البشر، فضلاً عن إحداث التقدم التكنولوجي، كما أدى إلى تسريع التنمية، وهذا وفر موارد متزايدة للحكومات وللجمعيات الخيرية أيضاً من أجل تمويل التعليم. ونتيجة لذلك، أصبح العالم الإسلامي الأكثر تقدماً اقتصادياً، لأنه كان في طليعة التقدم العلمي والتكنولوجي.

ثانياً: الجمود وأسبابه

هذا يطرح السؤال بشأن السبب الذي أدى إلى إضعاف شعلة الروح العقلانية للإسلام، التي سادت في القرون الأولى، وأفضى إلى جمود العلوم والتكنولوجيا. قد يكون من المتعذر الإجابة عن هذا السؤال دون العودة إلى التاريخ وتفحص مختلف البُنى الأساسية التي أدت إلى هذه المأساة. يبدو أن ثلاثة عوامل مهمة قد أدت دوراً أساساً ساهم في هذا الانحطاط، هي: انخفاض دعم الدولة المالي، وعجز القطاع الخاص عن تولي كامل الأعباء، واستخدام المفكرين العقلانيين القوة لفرض آراء غير مقبولة على الناس، إضافة إلى ردود فعل سلبية على ذلك؛ مما أدى إلى استبعاد المواضيع العلمية من المدارس الدينية.

أ - انخفاض الدعم المالي الذي تقدمه الدولة

لعل انعدام المحاسبة السياسية هو السبب الأهم لما يقرب من تراجع دعم الدولة المالي الذي كان متاحاً بسخاء سابقاً، فقد أدى ميْلُ البلاطات الملكية إلى حياة الترف الذي اقترن بالفساد، والإفراط في الإنفاق على الحملات العسكرية

(7) See Sarton, *Introduction to the History of Science*, Volume I and Book I of volume 2.; and Sezgin, 1983.

إلى نضوب الموارد الحكومية، وتقلّص قدرتها على تمويل التعليم والعلوم والتكنولوجيا، وإقامة البنى الأساسية والتنمية الاقتصادية. وكان العثمانيون يميلون، بصفة عامة، إلى إعطاء أولوية متدنية وثانوية للتعليم وسواه من أنشطة بناء الأمة.[8] لذا فإن شرارة الإبداع الإسلامية، التي كانت قد ضعفت بمجيء العثمانيين إلى السلطة في بداية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشرالميلادي، قد خمدت تقريباً في القرون اللاحقة. ولعل هذا هو أحد الأسباب الأساسية التي حالت دون ترجمة الدفع السابق من أجل التنمية إلى ثورة صناعية.

ب – عجز القطاع الخاص عن القيام بدور فعال

لقد حوّل انخفاضُ دور الدولة العبءَ الرئيس المتعلق بالتعليم على القطاع الخاص. في أول الأمر قام القطاع الخاص بهذا العبء عن طريق الأوقاف، التي أنشئت لدعم المدارس والمؤسسات الأخرى للتعليم العالي، مثلما كانت مخصصة لتوفير مختلف الخدمات العامة، بما في ذلك بناء المساجد وصيانتها، وتوفير المسكن للطلاب والمسافرين وبناء الجسور وحفر الآبار وشق الطرقات وإنشاء المشافي.[9] وكانت الأوقاف تحصل على دعم كبير في الفترة العثمانية الأولى، وكان يتم تنظيمها وإدارتها تحت إشراف رسمي دقيق.[10] وكانت الأوقاف تبني الحوانيت والأسواق لتكون مصدراً للدخل، من أجل الأنشطة الدينية والتعليمية وغيرها من الأنشطة الخيرية.[11]

---

(8) Faroghi, "Crisis and Change.", p. 542.

(9) See, for example, Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, p. 35–74; and Hodgson, *The Venture of Islam*, Volume 2, p. 124.

(10) Inalcik, Halil. "The Rise of the Ottoman Empire.", p. 307.

(11) Inalcik and Quataert (eds.). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, p. 79; Hodgson, *The Venture of Islam*; Cizakca, Murat. *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present*. Istanbul: Bogazici University Press, 2000; Behrens–Abouseif, Doris. "Waqf." In *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 2002, Volume 11, p. 59–109; Kahf, *Shari'ah and Historical Aspects of Zakah and Awqaf* .; and Ahmed, *Role of Zakah and Awqaf in Poverty Alleviation*.

غير أن القوة التي استخدمها أصحاب المذهب العقلاني، بمساعدة السلطة السياسية، لفرض آرائهم الفلسفية غير المقبولة على الناس، ولّدت رد فعل عنيفاً ضد الفلسفة. وبما أن جميع العلوم التطبيقية كانت تقترن في تلك الأيام بالفلسفة، ليس في العالم الإسلامي فحسب، بل في بلدان أخرى، فقد توقفت المؤسسات الدينية عن تدريس الفلسفة. هذا الإجراء -الذي لم يكن يوجد مفر منه- سدد ضربة قاصمة إلى جميع العلوم التطبيقية التي كانت تنطوي عليها الفلسفة. لذا، فإن التعليم المدعوم من القطاع الخاص في العالم الإسلامي عبر الأوقاف، وغير ذلك من المساهمات الخيرية، أصبح يقتصر على الأنشطة الدينية، استناداً إلى تصور خاطئ مفاده أن تعليم العلوم كان أقل أهمية من التعليم الديني من حيث نيل الأجر.[12] وليس لهذا التصوّر أساس من الصحة إطلاقاً، فاستناداً لما جاء عن النبي ﷺ أنه قال بما معناه، أيّ عمل إنساني يساعد الآخرين على تلبية حاجة من حاجاتهم هو عمل خيِّر له أجره في الآخرة، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الحاجة مادية أم روحية.[13] لذا، فإن المساهمات، حتى في مجال تعليم العلوم والبحث، كانت تُعدّ في القرون الأولى وسيلة لاكتساب الأجر في الآخرة. وبالرغم من ذلك، فقد استمر هذا التصوّر الخاطئ، وأصبح أكثر رسوخاً -أيضاً- نتيجة لابتعاد العلماء الأتقياء عن شؤون الدولة وواقع المجتمع؛ لذا لم تكن هناك حاجة تذكر لتعليم العلوم في المدارس الدينية ولبناء قدرات الطلاب التحليلية. وهذا المنهاج غير السديد ما زال سائداً حتى يومنا هذا في الغالبية العظمى من المدارس الدينية.

لم تزدد وتيرة مساهمة القطاع الخاص، حتى في التعليم الديني، لتواكب الاحتياجات المتسارعة. ثم إن التكاثر المتواصل لأعداد المسلمين، كان يعني أنّ

---

(12) Hofmann, Murad Wilfried. "Backwardness and the Rationality of the Muslim World." *Encounters*, UK, March, 1996, p. 85.

(13) قال النبي ﷺ: "لا يغرس مسلم غرساً ولا يزرع زرعاً فيأكل منه إنسان ولا دابة ولا طير إلا كانت له صدقة" (البخاري)، "كتاب الحرث والزراعة، (باب فضل الزراعة والحرث). فالمقصود من هذا الحديث هو أن أي عمل يقوم به الإنسان يلبي حاجة لا للبشر فحسب، بل أيضاً للطيور والحيوانات هو عمل صالح ويستحق عليه الجزاء في الآخرة.

هناك حاجة إلى حملة تعليمية واسعة النطاق لتوعية الناس بشأن القيم الإسلامية. غير أن المشكلات الاقتصادية التي كان القطاع الخاص يواجهها، وانعدام الدعم الحكومي، وسوء استخدام النظّار لدخل الأوقاف لما فيه مصلحة الناس[14] لم يسمح بزيادة الأموال لهذا الغرض؛ فقد عجز القطاع الخاص عن توفير ما يكفي من الموارد لنشر معرفة القراءة والكتابة بين الناس، ناهيك عن بناء الجامعات ومراكز البحث التي تُعدّ حاجة ملحة في العالم الإسلامي. لذا، فقد انحسرت التربية الأخلاقية والتعليم العلمي، وضعفت الشعلة الأخلاقية التي كان النبي ﷺ قد أوقدها، كما ضعف الشحن التكنولوجي الذي كان لازماً للمحافظة على تفوق المسلمين. ولهذا عانى العالم الإسلامي من انحطاط في الميادين الأخلاقية والتكنولوجية على السواء.

في غضون ذلك، كان العالم الغربي يستثمر العمليات الديمقراطية الفعالة ويسخّرها لاستخدام الموارد العامة من أجل تنمية ذاته. وأدت التنمية، بدورها، إلى ازدياد الطلب على التعليم. وفي حين تضاعف السكان في الولايات المتحدة اثني عشر ضعفاً بين 1840م و1970م، فإن عدد الملتحقين في الجامعات ازداد 417 ضعفاً.[15] وأدى الدعم الحكومي، بالإضافة إلى مبادرات القطاع الخاص، إلى حصول تقدم لم يسبق له مثيل في مجال العلم والتكنولوجيا، وأعطى بذلك دفعاً إضافيّاً للتنمية، وأوجد فجوة واسعة بين العالمين الغربي والإسلامي. وهكذا، فقد كانت الديمقراطية والتعليم والتنمية تدعم بعضها بعضاً في العالم الغربي. وعندما حصلت المواجهة بين العالمين؛ الغربي والإسلامي، لم يكن لدى المسلمين فرصة تُذكر للتقدم، بسبب عدم توافر التعليم والتكنولوجيا العسكرية والصناعية التي عفا عليها الزمن لدى المسلمين.

---

(14) McGowan, Bruce. "The Age of the Ayans." In Halil Inalcik and Dovald Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994, p. 712; and Cizakca, *A History of Philanthropic Foundations* ...

(15) Economist, The. *The Knowledge Factory: A Survey of Universities*. 4 October, 1977, p. 4.

ثالثاً: استخدام المفكرين العقلانيين القوة

أ - الصراع بين العقلانيين والتقليديين

كان العامل الذي ألحق أكبر الضرر بازدهار العلوم والتكنولوجيا في العالم الإسلامي هو الصراع الذي نشأ بين العقلانيين والتقليديين، نتيجة لاستخدام العقلانيين سلطة الدولة القسرية لفرض بعض الآراء غير المقبولة على الناس. لقد نشأت الحركة العقلانية في العالم الإسلامي في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، قبل عدة قرون من نشوئها في الغرب. وقد أصبح هذا واقعاً ملحاً نتيجة للانتشار السريع للإسلام في الأمصار التي كانت سابقاً تحت سيطرة الحضارتين الساسانية والبيزنطية، وهما الحضارتان الأكثر تقدماً ماديّاً والأكثر تطوراً فكريّاً. فمن دون اعتماد المقاربة العقلانية، كان من الصعوبة بمكان كسبُ معتنقين للإسلام متعلمين، وأكثر تقدماً من الناحية الفكرية، أو حتى إنقاذ عامّة الناس من التأثير السلبي للزنادقة.

غير أن العقلانيين فعلوا أكثر من ذلك، فقد حاولوا تحديد علاقة العلّة والمعلول بين مختلف ظواهر الحياة البشرية والكون المحيط بهم، وكان هدفهم بيان أن الله لا يتصرف بطريقة اعتباطية، بل إنه منظِّم ومنهجيٌّ، ويتصرف استناداً إلى بعض المبادئ التي يمكن للبشر أن يكتشفوها. وبذلك فقد كانوا يحاولون وضع أساس ثابت للعلم ضمن النموذج الديني، وكان هذان الهدفان كلاهما (توفير دفاع عقلاني عن التعاليم الإسلامية، ومحاولة فهم كيفية تصرف الله في الطبيعة) منسجميْن كليّاً مع روح الإسلام، الذي يدعو البشر إلى استخدام فكرهم لفهم أسرار الكون ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾ [آل عمران: 190-191].

فمن هم هؤلاء العقلانيون؟ إنهم علماء من مختلف الخلفيات الفكرية، يمكن تصنيفهم في مجموعتين: رجال الاعتزال (المعتزلة) والفلاسفة، ولا يوجد دليل تاريخي على أنهم كانوا معادين للإسلام.

كان المعتزلة(16) من حيث الأساس علماء دينيين لا فلاسفة، أرادوا تقديم حجج عقلانية للمعتقدات الدينية، وكان هذا لازماً من أجل غرس الإيمان وتعزيزه لدى الناس، فكلما كان الإيمان أقوى يكون الشخص أكثر ثباتاً في معتقداته، وأكثر اندفاعاً للسلوك وفق تعاليم الإسلام. وعلى نقيض ذلك، لم يكن التقليديون المتطرفون يؤمنون بالحاجة إلى حجج عقلانية، وإنما كانوا يريدون أن يقبل الناس المعتقدات على أساس الإيمان الأعمى.

ولكي ينهض المعتزلة بمهمتهم، فقد تمرسوا في الفلسفة والمنطق والعلوم والمنهج العلمي، واستحدثوا طريقة منهجية للتفكير المنطقي سموها "علم

---

(16) كلمة "اعتزال" تعني الانسحاب أو الانفصال أو العزل، وكلمة "معتزلة" تستخدم لتعني الحركة التي عزل أتباعها أنفسهم عن الآراء المتطرفة للخوارج والمرجئة بشأن المسلم الفاسق، واختاروا طريقاً وسطاً. انظر:

- أبو زهرة، محمد. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، مج1، ص156-157.

- Valiuddin, Mir. "Mu`tazilism." In M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden, Otto: Harrasowitz, 1963, Volume 1, p. 199-200..

لقد بدأت الحركة بزعامة واصل بن عطاء (توفي 131 هـ / 748م) ثم انضم إليها عدد من الراسخين في الأبحاث من أمثال أبو الهذيل (توفي 226 هـ / 841م) وجعفر بن البشر (توفي 226 هـ / 841م) والنظّام (توفي 231 هـ / 845م) والجاحظ (توفي 255/ هـ 869م) والجبّاعي (توفي 295 هـ / 908م) وعبد الجبار (توفي 415 هـ / 1024م). ومع أن الحركة امتدت لفترة خمسة قرون تقريباً، فإن فترتها الكلاسيكية استمرت قرنين تقريباً من الربع الأخير من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي حتى منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. للاطلاع على بعض تفاصيل آرائهم، انظر:

- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1961م، مج1، ص43-91.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. **الفرق بين الفرق**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص78-150. انظر ايضاً:

- Valiuddin, "Mu`tazilism.", 204-218.
- Gimaret, D. "Mu'tazila" In *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, new ed., 1993, Volume 7, p. 783-793.
- Gardet, L. "Ilm al-Kalam." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, new ed., 1971, Volume 3, p. 1141-50.

الكلام." [17] وسُمي الذين طبقوا هذه الطريقة "متكلمون"، والمعنى الحرفي لهم "المفكرون/العقلانيون". هذه الطريقة كانت جديدة على المسلمين، كما أعرب غارديه (Gardet) عن ذلك بقوله: "من المؤكد أنها لم تكن تكييفاً عربيّاً للاهوت المازوكي أو المسيحي".[18] فمن حيث الجوهر، لم يكن يوجد اختلاف يذكر بين المتكلمين وأتباع المعتزلة، وكان المصطلحان يستخدمان في بعض الأحيان مترادفين، وقد جذبا إليهما علماء من جميع ألوان الطيف الإسلامي. وفي حين أن بعضهم مثل جعفر بن البشر (توفي 226هـ/ 841م) وأبو موسى المردار (توفي 226 هـ/ 841م) اشتهرا بتقواهما، فقد عُرف آخرون بتساهلهم في تطبيقهم للدين.[19]

كان الفلاسفة، الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية، مفكرين بالدرجة الأولى، لا علماء دين.[20] وبما أن الفلسفة والعلم كانا فرعين من فروع المعرفة، تربط بينهما صلة وثيقة في تلك الأيام، فقد كانت الغالبية العظمى من الفلاسفة ثقاة معروفين

---

(17) عرف الفارابي "علم الكلام" في كتابه "إحصاء العلوم" بأنه "العلم الذي يمكّن الشخص من ضمان غلبة المعتقدات والممارسات التي تضعها الشريعة أو ذات المصدر الإلهي، ومن التفنيد المنطقي لكافة الآراء التي تتناقض معها". وعرفه الإيجي في "كتاب المواقف في علم الكلام" بأنه "العلم الذي يهتم بتثبيت المعتقدات من خلال طرح البراهين وإزالة الشكوك"، (التعريفان معدلان مع تعديلات طفيفة في الترجمة من (Gardet, "Ilm al-Kalam.", p. 1141) وبين الاثنين حدد الغزالي الغرض من "علم الكلام" بأنه "لحماية الدين الإسلامي والدفاع عنه ضد شكوك الزنادقة" انظر:

- الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال**، (وبذيله ثلاثة كتب للغزالي كيمياء السعادة، والقواعد العشرة، والأدب في الدين)، تحقيق: محمد جابر، بيروت: مكتبة الثقافة، 1953م، ص14.

(18) Gardet, "Ilm al-Kalam.", p. 1142.

(19) أبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، مج1، ص162-163. انظر أيضاً:

- الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: جرار جهامي، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993م، ص26.

(20) من المعلوم أن الكِندي (توفي في 252 هـ / 866م) هو أول فيلسوف إسلامي، يليه عدد من الأسماء اللامعة مثل أبو بكر الرازي (توفي 313 هـ / 925م)، الفارابي (توفي 339 هـ / 950م)، ابن سينا (توفي 428 هـ / 1037م)، ابن باجه (توفي 533 هـ / 1139م)، ابن الطفيل (توفي 581 هـ / 1185م) وابن رشد (توفي 595 هـ / 1198م).

في علوم مثل: الرياضيات والفيزياء والكيمياء والفلك والطب، وكانوا أيضاً يجرون التجارب قدر استطاعتهم، مجاراة للعلماء المسلمين في تلك الأيام. وكانوا -بصفة عامة- يحظون برعاية الحكومة، وقدموا مساهمات كبيرة في تطور تلك العلوم. وعلاوة على ذلك -بما أن المعرفة لم تكن في تلك الأيام مقسمة إلى فروع مختلفة- فإنهم كانوا ضليعين أيضاً في العلوم الدينية، وكان بعضهم، مثل ابن رشد، يُعدون مرجعية فيها. وفي حين كان للمتطرفين بينهم مثل ابن الراوندي (توفي 250هـ/ 864م) وأبو بكر الرازي (توفي 313هـ/ 925م) آراء تتناقض مع بعض المعتقدات الإسلامية الأساسية، كان معظمهم، بمن في ذلك الكندي (توفي 252هـ/ 866م)، والفارابي (توفي 339/ هـ 950م)، وابن سينا (توفي 428هـ/ 1037م) وابن رشد (توفي 595هـ/ 1198م) معتدلين نسبيّاً. فقد كانوا لا يجدون أي تناقض بين العقل والوحي، بل إنهم حاولوا إظهار الانسجام بين الاثنين، وجادلوا جدالاً عقلانيّاً تأييداً للوحي والنبوَّة، والحياة بعد الموت، وغير ذلك من المعتقدات والممارسات الدينية. وكانوا يستشهدون كثيراً بالقرآن والسُنة لدعم آرائهم.

ب - طبيعة الجدل

لقد أثار النقاش الحر والعقلاني للمعتقدات والممارسات الدينية جدلاً مثيراً وعميقاً في عدد من المسائل المعرفية، كان منها ما يلي:

- ما هي طبيعة الله؟ هل له جسم وعينان وأذنان ويدان ورجلان؟ وإن لم يكن ذلك، فكيف يرى ويسمع ويمسك ويتحرك، وهل يمكن للإنسان أن يراه؟ وما هي صفاته؟ وهل هذه الصفات جزء لا يتجزأ منه أم هي منفصلة عنه؟ هل يستطيع العقل معرفته ومعرفة صفاته، أم هي معرفة تعتمد كليّاً على الوحي؟ وهل يعلم كل شيء سيجري في المستقبل، حتى ما سوف يفعله الناس؟

- إذا كان الله أزلياً، فهل خلقه أزلي أيضاً؟ وإذا لم يكن خلقه أزليّاً، هل أتى وقت لم يكن فيه خالقاً؟ وهل يعقل هذا؟

- إلى أي حد يُعدُّ البشر مخيَّرين أو مسيَّرين؟ إذا كانت حياتهم مقدرة مسبقاً، فهل يكون من العدل أن يحاسبهم الله على أعمالهم ويكافئهم أو يعاقبهم؟

- هل يكفي الإيمان للمؤمن، أم لا بد من تعزيزه بالأعمال؟ وهل المسلم المذنب مؤمن أم كافر أم فاسق؟

- هل سيكون بعث البشر في الآخرة بالروح فقط أم بالجسد أيضاً؟ إذا كان يوجد بعث في الجسم، هل سيكون الجسم هو ذاته كما هو في هذه الدنيا أم سيكون مختلفاً؟

- إذا كان القرآن جزءاً من كلام الله، فهل يعد مخلوقاً وعابراً مثل هذا العالم أم غير مخلوق وأزلي مثل الصفات الإلهية الأخرى؟

- إلى أي مدى يمكن للبشر معرفة الحق والباطل بوساطة العقل، وإلى أي مدى يعد الوحي لازماً لهذا الغرض؟ وهل من الممكن لإله عادل أن يَعُدَّ البشر مسؤولين عن أفعالهم دون أن يخلق فيهم قدرة متأصلة للتمييز بين الحق والباطل؟

من الواضح أنه ما من واحد من هذه الأسئلة له أي علاقة بالعلم، فالإجابات لابد أن تكون تخمينية وغير دقيقة؛ لذا، فإنه لم يكن من الممكن إعطاء إجابة واحدة، فقد تعددت الآراء ولم يكن العقلانيون ولا التقليديون يشكّلون كلاً متجانساً.[21] كان محور الجدل هو المدى الذي يمكن فيه للعقل والمنطق تقديم المساعدة في الإجابة عن هذه الأسئلة المعرفية. إلاّ أنه يبدو أن المعتدلين بين العقلانيين والتقليديين، الذين يشكّلون الأكثرية، كانوا يدركون وجود الحاجة للعقل والوحي على السواء بدرجات مختلفة، لكّن المتطرفين من الطرفين هم الذين نجحوا في جذب الاهتمام الأكثر، وكانوا هم الذين حددوا اتجاه الجدل.

لقد وضع العقلانيون المعتدلون، الذين كانوا يؤكدون المزيد من الاعتماد على العقل، مجموعة من "الأصول الخمسة" لتساعدهم في المجادلة بشأن موقفهم بشكل أكثر فعالية. وتَمثَّل اثنان من هذه المبادئ في التوحيد والعدل

(21) للاطلاع على اختلافات الرأي بين العقلانيين، انظر:

- الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، مج1، ص40-113 و198-207.

الإلهي، اللذين يقبلهما جميع المسلمين دون استثناء.[22] فلا فائدة من الاعتماد على مبادئ بَدَهيّة لا تحظى بالإجماع، غير أنه نشأت اختلافات في استنباط ما تنطوي عليه البَدَهيّات من تداعيات.

ففيما يتعلق بالتوحيد -وهو المعتقد الأساس الأول بين جميع المعتقدات، ويشير إلى وحدانية الله المطلقة وتفرّده المطلق- نجد أن موقف المسلمين العام هو أن البشر لا يستطيعون إدراكه كليّاً، بسبب قدرتهم وإدراكهم المحدودين. والقرآن ذاته يوضح ذلك بجلاء؛ إذ يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11][23] وأنه ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: 103] لذا، فإن الموقف العام للمسلمين، انسجاماً مع هذا الأمر، كان التسليم بتلك الحقائق الميتافيزيقية التي تتجاوز حدود العقل وإدراك الحواس. وعليه فهم لا يحاولون الغوص فيها أكثر مما ينبغي، لأن الأمر غير مجد، قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [آل عمران: 7] بينما يمكن إثبات وجود الله عن طريق الملاحظة والتفكير المنطقي، فإن طبيعته لا يمكن فهمها تماماً إلا من خلال صفاته المذكورة في القرآن والسنة. إلاّ أن العقلانيين المتطرفين كانوا يصرون على أن العقل بحد ذاته قادر على تمكين البشر من معرفة طبيعته. وقد جعلهم اسلوبهم هذا ينخرطون في مناقشات عقيمة، تؤدي إلى الانقسام بشأن عدد من المسائل الميتافيزيقية مثل: الصفات الإلهية، والبعث والحياة بعد الموت، والملائكة،

---

(22) البديهيات الثلاث الأخرى، هي:
- الوعد والوعيد، كلاهما لازم؟
- المذنب ليس بالمؤمن ولا بالكافر، بل يحتل منزلة بين المنزلتين وهو فاسق.
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة على كل مسلم. انظر:
- الشهرستاني. الملل والنحل، مرجع سابق، مج1، ص43.

(23) حتى النبي ﷺ أقر ذلك في حديث شهير وشائع، حين قال: " لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك" (القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج1، ص352، حديث رقم 486)

والوحي، والنبوة، وأزلية الكون، وخلق القرآن، ومعرفة الله بالتفاصيل، وقدرة البشر على رؤية الله في الآخرة. هؤلاء العقلانيون المتطرفون اتخذوا مواقف حادة، تتعارض بوضوح مع القرآن والسنة، إلى درجة أنه حتى العقلانيون المعتدلون كانوا يجدون غضاضة في قبول آرائهم.

ففيما يتصل بمفهوم العدل، كان الجدال ذا طابع عملي أكثر، وأوثق صلة بالوضع البشري، بالرّغم من أنه أثار أيضاً الكثير من الخلاف، وفي ما يأتي بعض الاستنتاجات التي توصل إليها العقلانيون المعتدلون:

- إن الله يفرض على نفسه المبادئ الأخلاقية نفسها التي يفرضها على البشر، فهو لا يفعل إلا ما هو عدل وحق أخلاقيّاً، فمن غير المعقول أن يفعل شيئاً غير عادل أو باطل أخلاقيّاً.

- الخير والشر متأصلان بطبيعة الأشياء ذاتها لا بالضرورة، لأن الله يقول عنها بأنها خير أو شر. لذا، من الممكن للبشر معرفة ما هو حق وما هو باطل من خلال تفكيرهم (استخدام العقل) بالرّغم من أنهم بحاجة إلى الوحي لتوجيههم وتأكيد استنتاجاتهم.

- بما أن الله عادل فإنه لا يوجد مجال على الإطلاق لحتمية القضاء والقدر؛ فالبشر هم الذين يقومون بأفعالهم، لذا، فإن عقابهم هو تعبير عن عدالة الله.

قد يتقبل بل يُعجب مفكرٌ عقلاني حديث، بالعديد من هذه الآراء، وهذا الإعجاب والقبول كان موجوداً حتى في تلك الأيام، ولم يُوجِد الهدف والطريقة والمفاهيم الأولى توتراً حتى لدى أولئك المسلمين (من الاتجاه السائد) التقليديين الذين لم يسلِّموا بالحاجة إلى إيضاحات عقلانية للمعتقدات والممارسات الدينية. كان من الممكن حل اختلافات الرأي التي كانت قائمة -إلى حد كبير، مع الوقت- في ضوء القرآن والسنة، وفي ضوء النقاش العقلاني. والسؤال هو: لِمَ لَمْ يحدث هذا؟

ج – المتطرفون من الجانبين

لقد كان المتطرفون من الجانبين؛ التقليدي، والعقلاني، هم الذين أفرزوا الكثير من الحدة وغيَّروا طابع النقاش برمته، وأوجدوا مناخ مجابهة. فمن جانب التقليديين، أصر المتطرفون مثل "الحشوية" على أن الإيمان يستند كليّاً إلى القرآن والسنة، وأنه لا يوجد مكان للعقل على الإطلاق. وعلى نقيض شديد من ذلك، أصر العقلانيون المتطرفون من أمثال ابن الراوندي وأبو بكر الرازي[24] على أنه لا يمكن التوفيق بين العقل والوحي، وأن جميع المسائل -بما في ذلك الحق والباطل- يجب الحكم عليها استناداً إلى العقل، وقللوا من أهمية محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين. وأصروا على وضع نظرية دينية تستند إلىالعقل، بمعزل عن الوحي، واقتربوا مما أصبح يعرف لاحقاً في الغرب باللاهوت الطبيعي.[25] وكانوا يميلون إلى أن يرفضوا، تماماً مثل حركة التنوير الغربية لاحقاً، جميع تلك الحقائق الميتافيزيقية التي لا يمكن إثباتها بوساطة العقل والتجربة. وكان من شأن قبول آرائهم أن يُنحّى الوحيُ جانباً ويُقدَّمُ العقلُ أولاً بوصفه المحدِّد الوحيد للإيمان بدلاً من أن يكون أداة لتفسيره والدفاع عنه، مثل ما كان عليه الهدف الأصلي للمعتزلة.

ليس بالضرورة أن لا يوجد متسع للآراء المتطرفة في المجتمع البشري. فبعض الآراء التي كانت تبدو متطرفة وغير مقبولة آلت إلى تقديم مساهمات كبيرة

---

(24) للاطلاع على بعض التفاصيل بشأن العقلانيين المتطرفين وآرائهم انظر:

- Badawi, Abdurrahman. "Muhammad ibn Zakariyya al-Razi." In M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden, Otto: Harrasowitz, 1963, Volume 1, p. 439-440.

(25) انظر:

- Huxley, Julian. *Religion without Revelation*. London: Harper, 1st ed., 1947: 2nd ed., 1957.
- Hepburn, Ronald. *Christianity and Paradox*. London: C. A. Watts, 1958.
- Hicks, John. "Revelation." *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan and The Free Press, 1967, Volume 7, p. 189-91.

للتطور البشري. غير أنه يمكن للسلام الاجتماعي، في بعض الظروف، أن يتحقق على نحو أفضل إذا تم تجنب حالات التطرف، في المسائل الدينية والاجتماعية على الأقل. ومع ذلك فإذا طُرحت هذه الآراء، فإن المرء يتوقع أن يستمع إليها الناس بصبر وتسامح، فإذا لم تتمكن الآراء المتطرفة من إثبات جدارتها وكسب القبول العام، فإنها سوف تموت ميتة طبيعية. لماذا، إذن، أوجدت تلك الآراء المتطرفة مشكلة في المجتمع الإسلامي؟ هل كان التسامح مفقوداً؟

لا يوجد دليل يذكر على فقدان التسامح في المجتمع الإسلامي الأول؛ إذ كان التسامح سائداً بصفة عامة وكان النقاش بين التقليديين والعقلانيين يجري بشكل حر وسلس نسبيّاً، حتى أن زنديقاً مثل ابن الراوندي، كان يستمع لمنتقديه باهتمام وصبر، وكانت آراؤه تفنّد بشكل منطقي من جانب عدة أجيال من العلماء المسلمين البارزين.[26] فبالنظر لروح العصر، كان من المحتمل أن تُحَلَّ الاختلافات الفكرية من خلال المناقشة الحرة، ولا سيما أن اختلافات الرأي بين المعتدلين من العقلانيين والتقليديين، الذين كانوا يشكلون الغالبية العظمى من المفكرين، لم تكن عصيّة على التوفيق. فما الذي أدى إلى انقسام المجتمع الإسلامي إلى جماعتين متحاربتين، في الوقت الذي كانت فيه المدارس الفقهية في المجتمع ذاته متسامحة إزاء بعضها بعضاً، وكانت تتعايش بسلام بالرغم من الاختلافات الكبيرة في الرأي بينها؟

د - المحنة

لعل الإجابة تكمن في استخدام القوة، التي لجأت إليها سلطة سياسية غير شرعية لم تكن تتمتع بثقة الشعب. إن الاتجاه العام في المجتمعات البشرية هو أنه إذا استخدمت جماعة ما القوة لفرض آرائها على جماعة أخرى، فإن رد فعل الجماعة المقموعة يميل لأن يكون شديداً، ولا سيما إذا كانت تلك

(26) Kraus, P. "Ibn al-Rawandi." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, revised edition, 1971, Volume 3, p. 905.

الجماعة الأخيرة تشكل أكثرية الشعب. لقد استغل المعتزلة الرعاية السياسية التي كانوا يخظون بها من الحكومة خلال مدة طويلة من العهد العباسي (132هـ/ 750م-656هـ/ 1258م) لا سيما في أثناء حكم المأمون بن الرشيد (توفي 218هـ/ 833م)، والمعتصم (توفي 227هـ/ 841م) والواثق (توفي 232هـ/ 846م)، لفرض آرائهم المتطرفة بالقوة على الجميع. فقد أصبحوا عدوانيين ومتعصبين، انتهكوا التعاليم الإسلامية صراحة، وتسببوا بالمحنة في العالم الإسلامي، فقد كانوا يتجولون بين الناس ويسألونهم عن معتقداتهم، ويهددون بمعاقبة من يخالفهم الرأي. فلم يتركوا فقيهاً ولا محدثاً ولا مؤذناً ولا معلماً دون امتحان".[27] وكادت تختفي حرية التعبير، التي كانت من الخصائص المهمة للمجتمع الإسلامي.[28]

وعلاوة على ذلك، فقد كانوا يسجنون خصومهم ويعذبونهم من أجل فرض آرائهم غير المقبولة: "كانت السجون تمتلئ بالذين رفضوا المحنة".[29] وبعض السجناء من أمثال محمد بن نوح (توفي 218هـ/ 833م) ونعيم بن حماد (توفي 228 هـ/842 م) ويوسف البويتي (توفي 231هـ/ 845 م) وأحمد الخزاعي (توفي 231هـ/ 845م) ماتوا أيضاً في السجن نتيجة التعذيب.[30] فقد وُضِعَ رأس أحمد الخزاعي "في مكان عام في بغداد ليكون تحذيراً مروِّعاً لغير الممتثلين، في حين بقيت جثته معروضة أيضاً في سامراء".[31] ولم يسلم من ذلك حتى الفقهاء البارزون مثل أحمد بن حنبل (توفي 241هـ/ 855م) الذين كانت لهم مكانة مرموقة لدى الجماهير

---

(27) مستقى من كتاب الكِندي، "**حكام مصر وقضاتها**". انظر:

- Hinds, M. "Mihna." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1993, p. 4.

(28) أبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، مج1، ص178.

(29) مستقى من كتاب الكِندي، "**حكام مصر وقضاتها**". انظر:

- Hinds, "Mihna.", p. 4.

(30) أبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، ص183.

(31) انظر اقتباس هند نقلاً عن الطبري واليعقوبي، في:

- Hinds, "Mihna.", p. 4.

لتقواهم وعلمهم. فقد جُلِد بناء على أوامر المعتصم حتى أغمي عليه [32] لأنه رفض قبول رأي المعتزلة بأن القرآن مخلوق. بل ذهب المتطرفون إلى حدّ نقش عبارة "لا إله إلا الله، رب القرآن المخلوق" على مساجد الفسطاط"[33]، جاعلين بذلك مفهوم "خلق القرآن" جزءاً لا ريب فيه من العقيدة الإسلامية.

والسؤال الذي يطالعنا هو: لماذا كان العلماء مستائين إلى هذه الدرجة، بشأن مسألة لم تكن لتنال أهمية كبيرة عند الكثير من الناس الآن؟ إنّ استخدام القوة والاضطهاد أوجدا مرارة لدى الناس، وأسبغا طابعاً عدائيّاً على ما هو -بخلاف ذلك- نقاش فكري. فقد أخذ العلماء في الشك في دوافع الحكومة مما جعلهم يشعرون، بحق أو بدون حق، بأن الدولة كانت تحاول أن تلعب دوراً في تحديد جوهر الإسلام.[34] فما جعلهم يرفضون قبول مفهوم خلق القرآن هو خشيتهم من أن يعني ذلك ضمنيّاً أن حقيقة القرآن ليست أبدية، وأنه يمكن تغييره أو تجاوزه من قبل حكام غير شرعيين وفاسدين، وهو ما لم يكن في وسعهم قبوله، وبالتالي توجّب عليهم الدفاع عن موقفهم دون أن يردعهم السجن أو الجلد المجرد من الرحمة.

لقد أدت المحنة والمرارة التي نجمت عنها لدى العلماء إزاء الحكومة إلى تصاعد الاضطرابات والسخط لدى الشعب، في بغداد خاصة. وهذا ما جعل القيادة السياسية غير الشرعية في ذلك الوقت تدرك، -وإن كان بعد فوات الأوان وبعد حصول الضرر- أن المحنة كانت مرفوضة من قبل الناس ولا يمكن أن تنجح. لذا، فقد وضع المتوكل (توفي 247هـ/ 861م) نهاية لها في 234هـ/ 849م، وطُرد أحمد

---

(32) المسعودي. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، مرجع سابق، مج4، ص52. انظر أيضا:
- أبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، مج2، ص297-302.
- W. P. Patten, *Ahmad ibn Hanbal and the Mihnah*, Leiden, 1897, edited by Arberry, 1957, p.19 and Hinds, "Mihna.", p. 3.

(33) مستقى من كتاب الكِندي، "**حكام مصر وقضاتها**". انظر:
- Hinds, "Mihna.", p. 4.

(34) Hinds, "Mihna.", p. 6.

بن أبي داود، قاضي القضاة، الذي ربما كان مسؤولاً عن تطبيقها القاسي، وأصابه الشلل، وتوفي غير مأسوف عليه في 240هـ/ 854م.

ومع أن المحنة كانت قد انتهت، إلا أنها خلّفت آثاراً لا تمحى على المجتمع الإسلامي: صحية وغير صحية، فالصحية تمثلت في ابتعاد الدولة عن أي دور في التعريف بجوهر الإسلام، فالإسلام يعرف بإجماع الأمة طبقاً للقرآن والسنة. أما غير الصحية فتمثّلت في ابتعاد العلماء عن الفلسفة والعلوم، وهذا جعلهم يتجهون إلى مزيد من النزعة المحافظة.

الغزالي (توفي 505هـ/ 1111م)

بالرغم من استخدام القوة، فقد استمر الجدل حول موضوع خلق القرآن بين العقلانيين والتقليديين، وبدأ العقلانيون المتطرفون يتراجعون، جراء ذلك. ولم تستطع آراؤهم المشكوك فيها الوقوف في وجه هجمة مدرسة جديدة، أصبحت تعرف الآن بالأشعرية، طرحت دفاعاً منطقيّاً ومقنعاً عن المعتقدات والممارسات الإسلامية. كان زعيم هذه المدرسة أبو الحسن الأشعري (توفي 332هـ/ 943م) في العراق، وأبو منصور الماتريدي (توفي 333هـ/ 945م) في آسيا الوسطى، تلاه عدد من الراسخين في الإيمان مثل الباقلاني (توفي 403هـ/ 1012م)، والجويني (توفي 478هـ/ 1085م)، والقُشيري (توفي 465هـ/ 1072م). كانوا كلهم ضليعين في العلوم الدينية وفي علم الكلام والفلسفة، غير أنهم كانوا محافظين (تقليديين)، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة؛ إذ كان الماتريدي أقل محافظة بشكل عام من الأشعري.[35] غير أن الغزالي (توفي 505هـ/ 1111م) كان هو الذي سدد الضربة الصاعقة والقاضية إلى العقلانيين المتطرفين؛ ففي كتابه "تهافت الفلاسفة" الذي أتمه في عام 488هـ/ 1095م،[36] فضح "تناقضات معتقداتهم الميتافيزيقية

---

(35) أبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، مج1، ص212.

(36) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، لقد ترجمت كلمة "تهافت" إلى الإنجليزية بعدة طرق، بما في ذلك breakdown (انهيار)، disintegration (انحلال)، absurdity (سخف)، bankruptcy (إفلاس) وincoherence (تشوش/ تفكك). ولعل كلمة incoherence (تشوش/ تفكك) أقرب =

ونظرياتهم التي تناقض ذاتها".[37] وقد نجح لأنه هاجم الفلسفة " متسلحاً بمعرفته العميقة بها وبكل ما في فكره من قوة ووضوح وحيوية".[38] إلاّ أنه لم يرفض كل ما جاء به العقلانيون، فهو يقرِّر أنّه: "إذا كان ما يقوله [الفلاسفة] معقولاً بحد ذاته، وكان مدعوماً بالأدلة، ولا يتعارض مع القرآن والسنة، فلا يليق بنا أن نرفضه. فإذا فتحنا باب رفض كل شيء توصل إليه زنديق ما، فسوف نضطر إلى رفض الكثير من الحقائق".[39] لقد أخذ عنهم كل ما بدا له أنه مفيد، وحاول التوفيق في الفلسفة بين علم الكلام والعلوم الإسلامية، وتمكن بذلك من التوصل إلى حل لعدد من المنازعات الوجودية التي كانت سائدة في زمنه. وكما قال أرنالدز (Arnaldez)، لقد أوجد "أغنى وأوسع وأكثر الأنظمة انفتاحاً."[40]

من بين نظريات العقلانيين العشرين التي وجد الغزالي أنها مرفوضة، عدَّ ثلاث نظريات منها تنطوي على الزندقة وغير مقبولة على الإطلاق. وهذه تتمثل بأزلية الكون، واستحالة البعث الجسدي، والجهل الإلهي بالتفاصيل.[41] وقد

= إلى المعنى. انظر:

- Van Den Bergh, (tr.), *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, p. xiii, also
- Watt, W. Montgomery. *Muslim Intellectual: A study of Al-Ghazali. Edinburgh*: University Press, 1963, p. 59.

ومن كتب الغزالي الأخرى ذات الصلة بالموضوع "المنقذ من الضلال" و"إحياء علوم الدين".

(37) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص28.

(38) Hourani, George F. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. (A translation, with introduction and notes, of Ibn Rushd's Kitab Fasl al-Maqal with its appendix (Damimah) and an extract from Kitab al-¬Kashf `an Manahij al-Adillah, London: Luzac, 1961, p.5.

(39) الغزالي. **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص31.

(40) Arnaldez, R. "Falsafa." *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, new ed., 1971, Volume 2, p. 774.

(41) "خلق القرآن" لم يكن متضمناً في هذه النظريات العشرين، لأن هذه الفكرة قد انتهى أمرها في 234 هـ / 849م، في حكم الخليفة المتوكل (232-247 هـ / 847-861م) قبل الغزالي (توفي 505 هـ / 1111م) بزمن طويل.

جادل بأن هذه النظريات الثلاث، التي ادعى الفلاسفة أنها بنفس درجة الرسوخ واليقين مثل الرياضيات والمنطق، كانت تستند بشكل أساسي إلى افتراضات وظنون غير ثابتة البرهان، ولا يمكن للعقل إثباتها.[42] ولم يكن لديه أي تردد في قبول النظريات الأخرى التي لم يجد فيها تعارضاً مع الشريعة ولها أصل علمي. وقد أيد بوجه خاص تفسيرات العقلانيين لعدد من الظواهر الطبيعية، مثل كسوف الشمس وخسوف القمر، لأن رفض تلك التفسيرات يلحق الضرر بالدين.[43] وقد أيد الفيزياء والكيمياء والفلك والرياضيات وغيرها من العلوم الطبيعية من دون أي تحفظ. وقد قال الغزالي بجرأة: "إن من يعتبر بأن من المفيد للإسلام رفض هذه العلوم، يرتكب جريمة منكرة ضد الدين".[44] ولم يشكك بالعقل في الشؤون البشرية، بل أكد أن: "الفكر هو المنبع ونقطة الانطلاق وأساس المعرفة. فالمعرفة تنساب منه مثل الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية من العين".[45] غير أنه شكك في الاعتماد على العقل وحده لإثبات الحقائق الميتافيزيقية، والتمييز بين الحق والباطل. ورأى أن يؤدي كل من العقل والوحي دوراً مكملاً للآخر في الحياة البشرية.

إن ما يعطي المزيد من القوة لدفاع الغزالي العقلاني عن المعتقدات والممارسات الإسلامية هو فصاحته، ومعرفته الواسعة بالشريعة، وتقواه ومعدنه الأخلاقي الراقي. هذه الصفات جعلته موضع الكثير من الاحترام والإعجاب. وأصبح له نفوذ قوي في العالم الإسلامي في ذلك الوقت، وما تزال كتاباته تقرأ ويستشهد بها حتى يومنا هذا. فبفضله أصبح علم الكلام -الذي وضعه المعتزلة والذي يتضمن بشكل واسع إلى حد ما مفردات الفلاسفة وحججهم- علماً دينيّاً معترفاً به رسميّاً، وجزءاً أساسيّاً من المناهج التعليمية الدينية.

---

(42) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص31.

(43) المرجع السابق، ص33.

(44) الغزالي. **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص25.

(45) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، مج1، ص83..

وبالرغم ممّا قدمه الغزالي من خدمة عظيمة للإسلام، من خلال الدفاع عن معتقداته وممارساته الدينية ضد هجمات الزنادقة والعقلانيين المتطرفين، إلا أنه أخطأ بإصراره على أن السبب الوحيد لكل ظاهرة هو الله، مقللاً بذلك من دور الأسباب الفعالة (أو الآنية). فقد قال: "إن العلاقة بين ما يعتبر عادة بأنه العلّة وما يعتبر بأنه المعلول ليست ضرورية"[46]. ولإثبات وجهة نظره، جادل بأن العلاقة بين إرواء الظمأ والشرب، وسد الرمق والأكل، وبين الاحتراق وملامسة النار، والشفاء واستعمال الدواء، هو وفق ما قدره الله مسبقاً.[47] كان من المستغرب بعض الشيء أن ينكر دور الأسباب الفعالة ويعترف مع ذلك بأهمية العلوم الطبيعية، التي يتمثل أحد أعمدتها بعلاقات العلة والمعلول، ومع أنه لم يركِّز كثيراً على هذه النقطة -على ما يبدو- فقد آلت الأمور إلى تعزيز مكانة القوى المحافظة (التقليدية) المتطرفة، وهذا بدوره أدى إلى إضعاف قوة العقلانية، والبحث العلمي في العالم الإسلامي.

إن المرء ليعجب كيف أن عالماً في مرتبة الغزالي قرر الانضمام إلى خط الأشعريين في رفض العلاقة البدهيّة بين العلة والمعلول. من المحتمل أن يكون ذلك ردّ فعل لا شعورياً على الجو السائد من المجابهة والشك الناجمين عن نكران العقلانيين المتطرفين الحقائقَ المعرفيةَ الأساسيةَ. ومن المحتمل أن يكون قد خشي من أن قبول الدور الحاسم للأسباب الفعالة في مختلف الظواهر في الحياة البشرية قد يعني بشكل غير مباشر عدم صلة الله بالشؤون البشرية وإحالته بذلك إلى دور إله صانع للساعات. ومع أنه يبدو الآن أن هذا الخوف لا أساس له يرتكز إليه، إلا أنه كان مبرراً في المناخ الفكري الذي كان يواجه الغزالي.

ابن رشد (توفي 595هـ/ 1198م)

بذل ابن رشد جهداً جباراً لإنقاذ الحركة العقلانية من الانهيار بعد ضربة

---

(46) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص169.

(47) المرجع السابق.

الغزالي القاصمة قبل حوالي 85 سنة. فقد أعد ردّاً على الغزالي أنهاه في 576هـ/ 1180م سمّاه "تهافت التهافت"[48]. إن "تهافت" الغزالي و"تهافت" ابن رشد يعكسان بوضوح جوهر صراع الأفكار حول العقل والوحي الذي كان سائداً في العالم الإسلامي من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي حتى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، وهو الصراع نفسه الذي نشأ في الغرب بعد خمسة قرون.

لم تنطبق عدد من التهم التي وجهها الغزالي إلى الفلاسفة على الفلاسفة المعتدلين مثل ابن رشد، الذي كان فكره عن المعتقدات والممارسات مطابقاً للفكر التقليدي السائد. لقد أدرك ابن رشد موقف العقلانيين المتطرفين الضعيف بشأن عدد من النقاط، ولذا فقد اعتمد مقاربة توفيقية، يؤكد بموجبها دور الوحي والعقل على السواء في الدين. فقد قال: "إن كل دين يقوم على الوحي لكن العقل يخالطه، فمن يؤمن بأنه يمكن وجود دين لا يستند إلا إلى العقل يسلم بأن هذا الدين سيكون بالضرورة أقل كمالاً من الأديان التي تقوم على أساس كل من العقل والوحي."[49] كما أنه شدد على "ألا بد من السير على طريق الفضائل الدينية."[50] وأن "على كل شخص اختيار الدين الأفضل في زمنه."[51] وبعد أن أقر بالحاجة إلى الدين، انتقل إلى الدفاع عن الفلاسفة المعتدلين، بأنَّ أوضح أن "الحكماء من الفلاسفة لا يسمحون بالمناقشة أو المنازعة في مبادئ الدين"[52]، بل لقد بلغ

---

(48) نشر فان دِن برغ (Van Den Berg) ترجمة إنجليزية لـ "تهافت التهافت". انظر:

- Van Den Bergh, Averroes' Tahafut al-Tahafut...

وللاطلاع على مختارات من "كتاب فصل المقال"، وكتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" لابن رشد، انظر:

- Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*...

(49) ابن رشد، أبو الوليد محمد. **تهافت التهافت**، تحقيق: موريس بويجز، بيروت: دار المشرق، ط3، 1992م، ص584.

(50) المرجع السابق، ص527.

(51) المرجع السابق، ص583.

(52) المرجع السابق، ص527.

به الأمر إلى تأكيد "أن الذين لديهم شكوك بشأن هذه المسائل [الحقائق الدينية] وينازعون فيها بفصاحة، هم الذين يريدون تدمير الدين وإلغاء الفضائل. إنهم دون شك الزنادقة الذين يعتقدون بأن غاية الإنسان هي مجرد المتعة الحسية... إن ما يقوله الغزالي بشأنهم صحيح.[53] وفي كتابه "فصل المقال"، دافع بقوة عن إمكانية التوفيق بين العقل والشريعة.

غير أن ابن رشد حاول تصحيح خطأ الغزالي فيما يتصل بالأسباب الفعالة، وجادل بقوة بأنه مع أن الله هو المسبب المطلق لكل ظاهرة، إلا أنه هو نفسه وضع سبباً ثانوياً لكل ظاهرة. ففي حين أنه قادر على إيجاد مجتمع يشبع دون أن يأكل، ويطفئ ظمأه من دون ماء، ويحترق دون ملامسة النار، فإنه لا يفعل ذلك عادة. وعندما يفعل ذلك، فإن ذلك يصبح معجزة، والمعجزة هي من بين الأفعال الإلهية التي تتجاوز الفكر البشري."[54] ولهذا السبب، "ما من أحد من الفلاسفة السابقين تطرقوا إلى مناقشة مسألة المعجزات بالرّغم من وجودها في العالم."[55] فإن إنكار الأسباب الفعالة المشاهَدَة في الظواهر المدرَكَة بوساطة الحواس هو ضرب من السفسطة."[56] يرى ابن رشد أن المعرفة تتقدم من خلال تحديد العلاقات بين الأسباب والنتائج: "إن إنكار الأسباب يعني ضمنياً إنكار المعرفة، وإنكار المعرفة يعني أنه لا يمكن معرفة أي شيء في هذا العالم معرفة حقيقية، وأنه لا يوجد سوى افتراضات لا تستند إلى أدلة."[57]

---

(53) المرجع السابق، ص585-586. قد يكون من المفيد للقارئ أن يقرأ كامل المناقشة الرابعة في الصفحات 580-586؛ فهي تبين أن آراء ابن رشد كانت منسجمة تماماً مع المعتقدات التقليدية وأن دفاعه عن الفلاسفة (لا الزنادقة) لم يكن دون أساس.

(54) المرجع السابق، ص527.

(55) المرجع السابق.

(56) المرجع السابق، ص519.

(57) االمرجع السابق، ص522. قد يكون من المفيد قراءة كامل القسم بشأن الأسباب الفاعلة، الصفحات 519-527.

وبالرّغم من ألمعية ابن رشد وعمق معرفته، فإنه لم يستطع تغيير الرأي السائد آنذاك لصالح الفلاسفة. لذا، مع أنه أدى دوراً مهمّاً في تاريخ القرون الوسطى اللاتينية[58] إلا أنه لم يؤثر في الفكر الإسلامي إلا تأثيراً قليلاً، وتميز بأنه ربما كان آخر الفلاسفة العظام في العالم الإسلامي.[59] ومع هذا "فلم يكن له تلامذة أو أتباع"[60]. ومما لا شك فيه، أن هذا شيء مؤسف جدّاً بالنسبة للعالم الإسلامي، لا في ميدان العقلانية فحسب، بل أيضاً في ميدان الفقه؛ إذ ما زالت رسالته "بداية المجتهد" مصدراً مرجعيّاً مرموقاً للباحثين حتى يومنا هذا.[61] كان يؤمن بإيجاد مزيج متوازن بين العقل والوحي (الجمع بين المعقول والمنقول) عبر إعطاء العقل والتجربة (القياس والتجربة) مكاناً جديراً بهما في الشريعة. وكان ينتقد الذين يتبعون آراء أسلافهم على نحو جامد دون تمحيص.[62] وكان من الممكن أن يكون لطريقته العلمية وعمق رؤيته وموقفه الليبرالي والمتسامح قيمة كبيرة في صياغة مجرى النشاط الفكري في المستقبل.

---

(58) يستشهد توماس اكويناس Thomas Aquinas بابن رشد ما لا يقل عن خمسمئة وثلاث مرات، انظر:

- Urvoy, Dominique. *Ibn Rushd*. Olivia Stewart, (tr.), London: Routledge, 1991.

(59) انظر:

انظر مقدمة فان دِن بيرغ Van Den Bergh، في ترجمته لكتاب ابن رشد "تهافت التهافت":

- Van Den Bergh, Simon, (tr.), *Averroes' Tahafut al-Tahafut* (The Incoherence of the Incoherence). Cambridge, UK: The Gibb Memorial Trust, 1954, reprinted in 1969 and 1987 by Luzac and Co., London, 1954, p. xii.

وانظر ايضا:

- Gardet, "Ilm al-Kalam.", p. 1149.

(60) De Boer, T. J. *The History of Philosophy in Islam*. Edward R. Jones (tr.), London: Luzac, 1970, p. 200.

(61) ترجم عمران نيازي هذا الكتاب إلى الإنجليزية في مجلدين، انظر:

- Nyazee, Imran, Ahsan Khan. *The Distinguished Jurist's Primer*. Reading, UK: Garnet, 1994.

(62) Dutton, Yasin. "The Introduction to Ibn Rushd›s Bidayat al¬Mujtahid." *Islamic Law and Society*, August, 1994, p. 193.

حتى الرعاية الحكومية التي كان يتمتع بها العقلانيون، لم تكن لتستمر عندما أصبح الخلفاء ضعفاء وبحاجة إلى دعم الشعب؛ لذا، فإنه لم يكن يسعهم الاستمرار في إبعاد الجماهير عنهم من خلال تجاهل الأساس الإسلامي للمجتمع. فلم يبق لهم سوى العودة إلى رأي الجماعة.(63) ففي حين لحق العار بالعلماء من أمثال ابن رشد، فقدت الحركة العقلانية قيمتها أيضاً، وضعف شأنها إلى حد كبير. وغاب مَن يتحدى الحركة الأشعرية، فرجحت كفتها وأصبحت المذهب السائد في العالم الإسلامي، وظلت كذلك حتى يومنا هذا، بفضل مدافعين بارزين من أمثال الشهرستاني (توفي 548هـ/ 1153م)، وفخر الدين الرازي (توفي 606هـ/ 1209م) والإيجي (توفي 756هـ/ 1355م) والجرجاني (توفي 816هـ/ 1413م).

ابن تيمية، وابن خلدون، والمقريزي

بحلول العصر الذي كتب فيه ابن تيمية (توفي 728هـ/ 1328م) "كتاب المنطق"، أصبحت الحركة الفلسفية مرفوضة كليّاً؛ فقد ذهب إلى حد القول بأنه "لا يوجد فلسفة في الإسلام" وأن "الفلاسفة ليسوا مسلمين"(64). ولم يكن سبب ذلك تحليلهم للعلة والمعلول بل فلسفتهم المغرقة في التأمل، إلاّ أنه أيد السعي إلى إثبات علاقات العلة بالمعلول، وهاجم الأشعريين لإنكارهم الأسباب الفعالة، وقال بأن "الناس يعرفون من خلال مدركاتهم الحسية وفكرهم أن بعض الأشياء هي المسببة لأشياء أخرى."(65) وكان يرى أن الذين ينكرون الأسباب الفعالة إنما يخالفون القرآن والسنة وإجماع السلف الصالح(66).

أما ابن خلدون (توفي 808هـ/ 1406م) -الذي كان هو نفسه يؤمن بالمذهب

---

(63) Watt, Muslim Intellectual..., p. 13.

(64) ابن تيمية، الإمام أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، تحقيق: عبد الرحمن العصيمي، الرياض: مطابع الرياض، ط1، 1381-1383هـ/1961-1963م، المجلد 9، ص186.

(65) المرجع السابق، ص288.

(66) المرجع السابق.

العقلاني ويؤيد العقل وتحليل العلة والمعلول- فقد كان أكثر حذراً في وصف الفلاسفة، لكنه أيضاً وضع الفلسفة بين العلوم المرفوضة مثل السحر والتنجيم والخيمياء (الكيمياء القديمة). وأثبت في مقدمته فصلاً سماه بـ "إبطال الفلاسفة"[67]. فالفلاسفة في نظرة لم يعترفوا بمحدوديتهم، ولا أدركوا أن الكون أوسع وأكثر تعقيداً من أن يستوعبه العقل البشري والإدراك الحسي، في كليته. فادعاء الفلاسفة بأنهم يستطيعون التوصل إلى الحقيقة المطلقة بمجرد تطبيق قواعد المنطق، ما هو إلا ادعاء الغرور.[68]

أما المقريزي (توفي 846هـ/ 1442م) -الذي لم يكن حذراً بقدر ابن خلدون في وصفه للفلاسفة- فقد ذهب إلى أبعد من ابن تيمية، بأن وضع الفلاسفة ضمن فئة المخالفين للإسلام.[69] هذا الاتهام قد لا ينطبق إلا على بعض الزنادقة، الذين كان من بينهم ابن الراوندي. أما الغالبية العظمى منهم، فقد ظلوا مسلمين حقيقيين، وكانوا يُعدون داخل حظيرة الإسلام، إلاّ أن تطرفهم وتعصبهم، واستخدامهم القوة هو الذي رسم لهم هذه الصورة واستدعى رد الفعل. ووصف المقريزي يعكس الصورة السلبية للحركة العقلانية.

رابعاً: الاتجاه نحو المزيد من المحافظة (التقليدية)

لقد كانت الصورة السلبية للفلاسفة والفلسفة مأساة للعالم الإسلامي، فهي لم تضعف الحركة العقلانية فحسب، بل دفعت بالعالم الإسلامي تدريجيًّا نحو

---

(67) "المقدمة"، الصفحات 514-519، (ترجمة روزنتال، المجلد 3، الصفحات 246-258). يدرج ابن خلدون "الإلهيات" والسحر والطلاسم والخيمياء (الكيمياء القديمة) والفلسفة والتنجيم بين العلوم المرفوضة (الصفحات (495-531). غير أن ابن رشد كان أيضاً قد انتقد في "تهافت التهافت" الكثير من هذه العلوم بطريقة لا تختلف اختلافاً ذا شأن عن طريقة ابن خلدون. انظر:

- ابن رشد. **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص51.

(68) "المقدمة"، الصفحات 514-519 (ترجمة روزنتال)؛ انظر أيضاً:

- De Boer, T. J. *The History of Philosophy in Islam*, p. 202.

(69) المقريزي. **الخطط المقريزية**، مرجع سابق، مج2، ص344.

المزيد من المحافظة (التقليدية)، من خلال الاعتماد على الطريقة والآليات التي تعزز ذاتها. فقد ضعفت القوة والدينامية (الحيوية/النشاطية) اللتان كانت تتميز بهما الحركة العلمية الإسلامية في الفترة الأموية وأوائل الفترة العباسية، حين لم تكن أي مناقشات تُعدّ من المحرمات. ولم تكن الفلسفة وحدها هي التي حُذفت من مناهج المدارس الدينية بل العلوم الطبيعية المقترنة بها. وعلاوة على ذلك، لم تكن الحكومات تولي اهتماماً كبيراً لتعليم العلوم والبحث العلمي، كما هو الحال في القرون الأولى، ولهذا تهيأ المسرح للتخلّف الفكري والتكنولوجي في العالم الإسلامي.

وإذا أردنا أن نصنِّف العلماء المسلمين، في تلك الفترة حسب انتمائهم إلى المذهب العقلاني أو المذهب المحافظ (التقليدي)، فإنهم سيقعون ضمن الفئات الأربع الآتية:

أ - العقلانيون المتطرفون، مثل ابن الراوندي وأبو بكر الرازي، الذين كانوا يطمحون إلى بلوغ جميع الحقائق الميتافيزيقية من خلال العقل وحده دون مساعدة الوحي.

ب - العقلانيون المعتدلون، مثل ابن رشد، الذين سلموا بالحاجة إلى كل من الوحي والعقل.

ت - المحافظون (التقليديون) المعتدلون، مثل الأشعري والماتريدي (توفي 333 هـ / 945م)، والغزالي، الذين اعترفوا بدور العقل، ولكن بدرجة أقل مما يعد مقبولاً لدى العقلانيين المعتدلين.

ث - والمحافظون (التقليديون) المتطرفون، مثل الحشوية، الذين يصرون على الإيمان الأعمى في قبول المعتقدات الدينية وأنكروا أي دور للعقل حتى في معرض شرح الإيمان والدفاع عنه.

من بين هذه الفئات الأربع، تراجع العقلانيون المتطرفون، كما تراجع المحافظون (التقليديون) المتطرفون، غير أن المحافظين (التقليديين) المعتدلين

كانوا الفائزين بسبب "شرخ حدث في التاريخ."[70]

ومما زاد الأمر مأساوية أن المحافظين (التقليدين) المعتدلين تحركوا تدريجيّاً عبر القرون التالية نحو المزيد من المحافظة والجمود، مما جعل من الصعوبة بمكان -حتى على العقلانيين المعتدلين- أن يتنفسوا بحرية. وفي القرون السابقة، عندما كان بإمكان علماء مثل الأشعري والغزالي وابن رشد، وكثيرين غيرهم، اكتسابَ معرفةٍ راسخة في كل من العلوم الدينية والدنيوية، تزايدت صعوبة تحقيق ذلك مع مرور الزمن؛ فتدريس العلوم لم يرجع إلى العالم الإسلامي رجعة ذات شأن، حتى جاء الاستعمار. على أن الجمع بين الاثنين -الذي كان أمراً طبيعيّاً وسهلاً نسبيّاً في القرون السابقة- ما يزال صعباً. وهذا أصبح واحداً من العوامل الحاسمة في السببية الدائرية للانحطاط.

خامساً: الاختلاف بين الحركتين التنويريتين الإسلامية والغربية

الذي ألحق الضرر بالحركة العقلانية هو إخفاق العناصر المتطرفة في تقدير حدود العقل، وعدم تسامحهم إزاء خصومهم، واستخدامهم قوة الدولة القمعية في فرض آرائهم على الغالبية العظمى من السكان؛ مما أدى إلى تسييس جدال هو في جوهرة ومنطلقاته جدالٌ فكري، ومن ثَمَّ إثارة الغضب وتجميد المواقف. وما كان يدعو إلى الاستياء بشكل خاص، هو أن الآراء التي كانت تفرض كانت تتعارض مع بعض المعتقدات الإسلامية الأساسية والمقبولة، والتي يمكن الدفاع عنها عقليّاً.[71] وقد نجم الضرر الأكبر في هذا الصدد عن الاعتقاد بخلق القرآن. فقد شغلت هذه المجابهة، التي ثارت بشكل مصطنع، بعضاً من أفضل العقول في العالم الإسلامي، الذي كان محتلاً حينئذ، في جدل لا جدوى منه طوال عدة قرون. ولو أنه لم يتم استخدام القوة، لما كان للخوف أن يتصاعد، وَلَما كانت

---

(70) Reinhart, A. Kevin. *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*. Albany: State University of New York, 1995, p. 183.

(71) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص219-220. انظر أيضاً:

- أبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، مج1، ص147-190.

المواجهة لتنشأ، ولما أصبحت المواقف متصلبة، وما كان للانقسام -الذي لا يمكن جسره بين الحكومة والعلماء، وبين الفلسفة والدين -أن يحدث. ولقد تبين أن هذا الانقسام كان أمراً مأساوياً في مسيرة تطور الفقه والعلوم الطبيعية في العالم الإسلامي.

وهكذا، فإن أسباب انهيار حركة "التنوير" في العالم الإسلامي كانت على النقيض من الأسباب التي أدت إلى نجاحها في الغرب. ويتضح هذا في عدد من الأمور:

أ - ففي المقام الأول، كان الفساد واستبداد الكنيسة في الغرب هما سبب نجاح دعوة فولتير (Voltaire) إلى "تحطيم الشيء الشائن" الذي زعزع الثقة في المعتقدات الميتافيزيقية التي كانت الكنيسة تمثلها.[72] كتب فولتير يقول في "رسالة عن التسامح" بأنه كان سيتحمل سخافات العقيدة لو أن رجال الدين كانوا يطبقون ما يقولونه في مواعظهم، ولو أنهم كانوا يتسامحون إزاء الاختلافات. غير أن "الأمور الدقيقة التي لا يمكن العثور على أثر لها في الأناجيل، كانت هي مصدر الصراعات الدامية في التاريخ المسيحي."[73] ويؤكد ديورانت (Durant) أنه "كان من الممكن أن تحافظ الكنيسة على الروادع الفوق-طبيعية supernatural التي تنص عليها الكتب المقدسة العبرية والتقاليد المسيحية لو أن الذين كانوا يمثلونها عاشوا حياة الاحتشام والورع."[74] وعلى نقيض ذلك، فإن معظم -إن لم يكن جميع- كبار علماء الدين في العالم الإسلامي، من أمثال أبي حنيفة (توفي 150هـ/ 767م) ومالك (توفي 179هـ/ 795م) والشافعي (توفي 204هـ/ 820م) وأحمد بن حنبل (توفي 241هـ/ 855م) كانوا أفراداً جد أتقياء ومستقيمين، وكانوا يحظون باحترام الشعب وثقته، ولم يكونوا من أصحاب الثروات الكبيرة، وكانوا

(72) Burtt, Edwin A. *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. Garden City, New York: Doubleday, 1955, p. 237.

(73) Durant, Will. *The Story of Philosophy*, New York: Washington Square Press, 1970, p. 237. (cited from Voltaire, *Selected Works*, p. 62)

(74) Durant, Will. *The Story of Philosophy*, Volume 5, p. 571.

يرفضون المناصب السياسية بالرغم من أنها كانت تعرض عليهم لإسكات نقدهم للممارسات الفاسدة وغير الإسلامية.

ب - وكما أشار حوراني Hourani "لم يكن الإسلام الرشيد (الاتجاه السائد orthodox Islam) تحدده المجالس الدينية، كما في المسيحية، فلم تكن مجالس من هذا القبيل تعقد لانعدام وجود طبقة الكهنوت في الإسلام."[75] فالإسلام الرشيد كان يحدده القرآن والسنة وإجماع الأمة الإسلامية الذي كان يتم التوصل إليه من خلال النقاش الحر للعلماء -الذين، كما جاء في حديث صحيح يستشهد به على نطاق واسع- هم ورثة الأنبياء. وقد انتهت جهود الدولة التي كانت ترمي إلى تحديد محتوى الشريعة بانتهاء المحنة.[76] ففي الوقت الذي شكك فيه المفكرون الغربيون في صحة الكتاب المقدس، فإن المسلمين، كما قال الأنصاري Ansari: "يعترفون بالسلطة السامية للقرآن وسنة النبي."[77] منذ فترة بعيدة، فجميع المعتقدات والعقائد الدينية والقانونية مشتقة منهما. ولم يكن العلماء، الذين كان الإجماع يقوم على آرائهم، يفرضون آراءهم على الناس. فقد كان الناس، في واقع الأمر، يقبلون آراءهم لانسجامها مع القرآن والسنة، فضلاً عن قوة منطقهم والثقة في ورعهم واستقامتهم وعلمهم.

ج - في الوقت الذي لجأت فيه الكنيسة إلى محاكم التفتيش Inquisition في الغرب، فإن العقلانيين هم الذين لجأوا إلى ذلك في العالم الإسلامي، وإن لم يكن استخدام القوة يضارع قسوة الكنيسة. فإحراق البشر، الذي كانت الكنيسة تلجأ إليه، لم يحدث أبداً في الإسلام. ومع ذلك، فإن المحنة قد خلَّفت أثراً غير صحي، لأن القمع يميل -بصفة عامة- إلى إطلاق رد فعل عنيف، ويجعل المكبوتين يلجأون إلى التطرف. فاستخدامه في الغرب ألحق الضرر بالدين هناك، وألحق

(75) Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*... p. 29.

(76) Hinds, "Mihna.", p. 6.

(77) Ansari, Zafar Ishaq "The Contribution of the Qur'an and the Prophet to the Development of Islamic Fiqh." *Journal of Islamic Studies*, July, 1992, p.157.

استخدام المعتزلة له الضررَ بالمذهب العقلاني في العالم الإسلامي. ولو أنه سُمح للجدال بين المعتزلة، الذين كان الكثيرون منهم علماء دين يحظون بالاحترام، والمحافظين (التقليديين)، بأن يجري بحرية دون استخدام القوة، لكان في ذلك إثراء لكلا الفريقين، ولتوطدت آراء أكثر توازناً.[78]

د – كانت الكنيسة تمثل عدداً من المعتقدات التي لا يمكن الدفاع عنها عقليّاً، ولا أساس لها في الأناجيل. كذلك بعض الآراء المتطرفة للفلاسفة والمعتزلة ليس لها أساس في القرآن أو السنة، ولا يمكن الدفاع عنها عقليّاً. وبالمقارنة، فإن المعتقدات التي يعتنقها العلماء، فضلاً عن الناس، متأصلة في القرآن والسنة، وكانت بسيطة وسهلة الفهم.

سادساً: مستقبل المذهب العقلاني في العالم الإسلامي

ونأتِ الآن إلى الأمر الحاسم بشأن ما إذا كانت عودة البحث العلمي إلى الظهور في العالم الإسلامي ستؤدي إلى نشوء صراع بين العقل والوحي، وتجعل من اللازم حصول تغيير في النموذج، كما حدث في الغرب. نؤكّد أن النموذج الإسلامي لا ينطوي على ضرورة حصول صراع بين العقل والوحي.

ففي القرنين؛ الأول والثاني للإسلام، كان يجري جدال حر في جميع القضايا التي يوجد خلاف بشأنها، وكما قال ابن تيمية، ما من فقيه، بصرف النظر عمن يكون، كان يعد في ذلك الوقت أن له الحق في فرض رأيه على الآخرين أو أن يرغمهم على تبّني مذهبه.[79] حتى الحاكم لم يكن يتمتع بهذا الامتياز، فهو مجرد واحد من المسلمين. وكل ما كان بوسعه أن يفعله هو أن يجادل منطقيّاً

---

(78) يرى روبرت وابلز Robert Whaples، الذي استفدت كثيراً من ملاحظاته على هذا المخطوط، أنّه "ما كانت الكنيسة لتستطيع فعل ذلك كله بنفسها. فقد أعطيت الكثير من هذه السلطة من قبل الدولة ـ لا سيما عندما كانت محاكم التفتيش في ذروة قوتها، على سبيل المثال "آيبيريا". وهذا يدل على أنه إذا انضمت الدولة في قمع حرية الرأي بشأن مختلف القضايا إلى جانب إما المحافظين (التقليديين) أو العقلانيين، فإن النتائج يمكن أن تكون أسوأ أيضاً.

(79) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، مج30، ص80.

وفكريّاً لإثبات رأيه.[80] ولعل هذا هو السبب الذي دعا الإمام مالك حين فكر الخليفة هارون الرشيد (توفي 193هـ/ 809م) في أن يجعل جميع رعاياه يتبعون الإمام إلى أن ينصحه بأن لا يفعل ذلك.[81] فهذا مخالف لروح حرية الرأي في الإسلام. ولقد كانت هذه الفترة هي التي شهد فيها الفقه ذروة تطوره.[82]ولو أن المعتزلة تقيدوا بهذه السابقة في المجتمع الإسلامي، فمن المحتمل أن لا يكونوا قد أثاروا ما سببوه من حنق واهتياج، ولما كان الصراع بين العقلانيين والمحافظين (التقليديين) قد اتخذ ذلك الطابع العدائي والحرب؛ إذلم يكن يوجد مسوغ لهذا، وذلك لسببين:

أ – إن القرآن ذاته يؤكد بقوة استخدام العقل والمشاهدة. وقد تجلى هذا التأكيد في كتابات المسلمين عبر التاريخ، فعلى سبيل المثال، أكد ابن تيمية بوضوح أن اشتقاق المسلمين لمعتقداتهم وصلواتهم وقيمهم من القرآن والسنة وإجماع الأمة "لا يتعارض مع العقل، لأن كل ما يتعارض صراحة مع العقل باطل."[83] وقد جادل أيضاً بأن الناس ربما لا يفهمون أن نصوص القرآن والسنة تتكون من كلمات، وأنه من الممكن أن يفهموا هذه الكلمات بطريقة خاطئة، أو أن يفسروها بطريقة خاطئة، لذا فإن المشكلة تكمن لدى المفسرين لا في القرآن والسنة.[84] لقد أوضح مصطفى الزرقا رحمه الله –وهو عالم شهير يحظى بدرجة كبيرة من الاحترام– أن "لا مكان في الإسلام لكل ما هو مخالف للعقل."[85]

---

(80) المرجع السابق، مج35، ص360.

(81) المرجع السابق، مج30، ص79.

(82) الزرقا، مصطفى أحمد. **الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد**، دمشق: مطابع ألف باء الأديب، 1967م، مج1، ص147 و171.

(83) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، مج11، ص490.

(84) المرجع السابق، مج1، ص490.

(85) الزرقا، مصطفى أحمد. **العقل والفقه في فهم الحديث**، دمشق: دار القلم، 1996م، ص14.

وعلاوة على ذلك، فإنه لم يوجد أي شيء حتى الآن في القرآن أو السنة يتعارض مع أي حقيقة ثابتة أو نظرية علمية.

ب - لقد فعل المعتزلة الشيء الكثير للدفاع عن الإسلام ضد الزنادقة، وكان الكثير من آرائهم منسجماً مع القرآن والسنة.[86]ولو أنه لم يحصل نزاع جراء حالات الإفراط والتحقيق، فلربما كان من الممكن أن تناقش جميع القضايا بحرية نسبيّاً، ولربما تعايش حتى العقلانيون المعتدلون نسبيّاً، مثل ابن رشد، والمحافظون (التقليديون) المعتدلون والأشاعرة مثل الغزالي معاً. ولعل وجود نقاش واضح بينهم كان قد ساعد -مع الوقت- على حل الخلافات التي كانت سائدة بطريقة عقلية. وكان من شأن ذلك أن يجعل من الصعب لاحقاً على الأشعريين الميل إلى المحافظة الزائدة، والجمود، واستخدام القوة بالطريقة نفسها التي استخدمها المعتزلة لدعم آرائهم ونشرها.[87] فبقاء كل من العقلانيين المعتدلين والمحافظين (التقليديين) المعتدلين كان من شأنه أن يعمل كقوة توازن يكون لها أثر صحي أفضل في المجتمع الإسلامي والعلم، ولكان من الممكن تحقيق دمج تكاملي للتعليم الديني، وتشجيع وتعزيز تطور أكثر ليبرالية للفقه وغيره من العلوم الدينية والعلوم الدنيوية في العالم الإسلامي.

إنّ ما نجم عن حالات الإفراط التي انتهجها المعتزلة قد أفسد مناخ الحرية الفكرية الذي كان سائداً في قرون سابقة، وهذا دفع بندول الساعة إلى الاتجاه المعاكس، وأصبح كل تفكير حر موضعاً للشك، وأنتج إفراطاً في الحذر، والمحافظة في التعبير عن الآراء في المسائل الدينية. وبناء على ذلك، فقد لحق الضرر بالاجتهاد. لكنه، من حسن الحظ، لم يتوقف كليّاً.[88] فقد كانت

---

(86) أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، المجلد 1. ص. 190.

(87) للاطلاع على استخدام القوة من قبل الأشعريين انظر:

- المقريزي. **الخطط المقريزية**، مرجع سابق، مج2، ص358.

(88) Hallaq, Wael B. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *Journal of Middle East Studies*, March, 1984, p. 3-41; See also Zebiri, Kate. *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 136.

الأصوات ترتفع دائماً مطالبة بالاجتهاد، وظل يمارسه علماء من ذوي الكفاءة العالية والإبداع، يحظون بالاحترام، وإن لم يكن ذلك بالزخم الذي كان في القرون السابقة.(89)

علاوة على حالات الإفراط التي أنتجها المعتزلة، كان يوجد عوامل أخرى عززت الاتجاه نحو الجمود والمحافظة، وهذه العوامل هي:

- رغبة النخبة السياسية غير الشرعية والفاسدة في انتزاع فتاوى من الفقهاء لمساعدتهم على تسويغ عدم شرعيتهم وضرائبهم الجائرة، التي كانوا يفرضونها. لذا، فقد أصاب محمد إقبال (توفي 1357هـ/ 1938م) -وهو فيلسوف وشاعر شبه القارة الهندية الباكستانية- حين قال: "انطلاقاً من خوف المفكرين المحافظين (التقليديين) الإسلاميين من تفاقم الانحلال والتفكك، كان من الطبيعي في مثل هذه الفترة من الانحلال السياسي أن يركزوا جميع جهودهم على النقطة الوحيدة المتعلقة بالمحافظة على حياة اجتماعية متجانسة للشعب، من خلال الحرص الشديد على استبعاد كل المحدثات في القانون والشريعة حسب تفسير علماء الإسلام الأولين لهما. وكانت فكرتهم الأساسية تتمثل بالنظام الاجتماعي، ومما لا شك فيه أنهم كانوا على صواب جزئيّاً؛ لأن التنظيم يقف إلى حد ما في وجه قوى الانحلال".(90)

- وكان العامل الثاني الذي عزز المحافظة يتمثل بالسيطرة الأجنبية، ابتداء بالمغول، مما أثار الخوف من أن يحاول المحتلون الأجانب استخدام بعض الفقهاء، لانتزاع أحكام منهم تخدم مصلحتهم وتغير نسيج الشريعة.

---

(89) يعترف برنارد لويس بأن "القانون الإسلامي لم يكن جامداً، فقد خضع إلى تطور طويل ومعقد. إن تفحصّاً دقيقاً للنصوص القضائية يمكن أن يؤدي إلى معلومات قيمة بشأن الظروف المتغيرة والضغوط والتأثيرات التي تعرض لها الفقهاء". انظر:

- Bernard Lewis, "Sources for The Economic History of the Middle East", In Cook, M. A., (ed.). *Studies in the Economic History of the Middle East* ..., p. 91.

(90) Iqbal, Muhammad. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1954, p. 151.

- وكان العامل الثالث هو الانحطاط الشامل للعالم الإسلامي. إن التطور الفكري، كما أشار ابن خلدون، لا يحدث إلا إذا كان المجتمع ذاته يتطور.[91] ولا يشذ الفقه عن ذلك، فقد كان من المحتم أن يظل في حالة من الجمود حين كان المجتمع الإسلامي يسير في طريق الانحطاط، فلم تكن تلك البيئة ممكّنة للإبداع الفكري، وكان أي تغيير يواجه بمواقف معادية، بصرف النظر عما إذا كان منسجماً مع الشريعة أو لم يكن. فقد واجه ابن تيمية وشاه ولي الله الدهلوي (توفي 1176هـ/ 1762م)، -وكلاهما عالمان مبدعان وليبراليان نسبيّاً، مقارنة بمذاهب الفقه الجامدة والمتحجرة التي كانت سائدة في ذلك الوقت- مقاومة كبيرة بسبب آرائهما المستقلة وغير الملتزمة بالآرء السائدة. بل إن شاه ولي الله واجه مقاومة شديدة لترجمته القرآن إلى اللغة الفارسية، كما واجهها أبناؤه عندما ترجموه إلى اللغة الأوردية.[92] وبما أن الحكومة لم تتدخل سلباً أو إيجاباً، فإن الرأي الأكثر عقلانية كان هو السائد، وأصبح مقبولاً إلى درجة أنه ما من أحد يجد -من حيث المبدأ- أي خطأ أو مؤاخذة في ترجمة القرآن إلى أي لغة.

وهكذا، فإن بوسع العقل أن يقوم بدور كبير في إعادة تنظيم المجتمع الإسلامي دون الاصطدام بالوحي، شريطة أن لا تطغى الدولة والعقلانيون والمحافظون (التقليديون) على بعضهم بعضاً، وأن يتجنبوا المجابهة واستخدام القوة. وبالرغم من الانخفاض الكبير لمكانة العلماء -بالنظر لوضعهم الاقتصادي ـ الاجتماعي المتدني وافتقارهم إلى التعليم الحديث- فقد استمر نفوذهم في التعريف بالإسلام في العالم الإسلامي،كما اعترف غيب (Gibb) بذلك في عام 1947م حيث قال: "إن مستقبل الإسلام يظل حيث كان في الماضي؛ يعتمد على بصيرة الزعماء

---

(91) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص434.

(92) مع أن هذه المعارضة لترجمة القرآن قد تبدو الآن غير منطقية فإنها لم تكن تبدو هكذا في ذلك الزمان. وكما عبر آربري عن ذلك بحق في مقدمته لترجمته "إذ ان القرآن بالنسبة للمؤمنين هو كلمة الله بالفعل، فمنذ أول الأزمنة كان الرأي التقليدي يقول بأنه لا يمكن ترجمته، فهو معجزة الكلام ويكون من الكفر محاولة تقليده". انظر:

- Arberry, A. J. *The Koran Interpreted*. London: Oxford University Press, 1964, p. ix.

التقليديين (الاتجاه السائد) وقدرتهم على حل التوترات الجديدة عندما تنشأ عبر عقيدة إيجابية تواجه القوى التي تعمل على التحلل وتسيطر عليها."[93] تدل تجارب التاريخ على أنه إذا حاولت القيادة السياسية أن تفرض، كما فعل الخلفاء العباسيون[94]، آراءً يراها العلماء متعارضة بشكل صريح مع روح الإسلام، فقد ينتهي بها الأمر إلى إثارة الحنق وتحجر المواقف، وإيجاد صراع وتمحور، مثلما حدث في الماضي.[95] ومن شأن هذا الصراع أن يؤدي بالتأكيد إلى إبطاء عملية التغيير والتحرر في العالم الإسلامي.

إن سبعين سنة من العلمانية المفروضة بالقوة في تركيا لم تنجح في زعزعة إيمان الشعب بالإسلام، بل يوجد الآن عملية إحياء له. وتحاول أيضاً بعض أنظمة دكتاتورية أخرى في بلدان إسلامية فرض نسختها الخاصة بها للإسلام على الشعب، وهذا قد لا ينجح أيضاً. إن النقاش الحر والودي، دون مهاجمة الأساس الإسلامي للمجتمع لازم لحل مختلف القضايا. إن القرآن والسُّنَّة كليهما جزء أساس من النموذج الإسلامي، وكل من يقترح التخلي عنهما، أو حتى عن السُّنَّة وحدها، في إعادة بناء المجتمعات الإسلامية، لابد أن يُحْدِث رد فعل متطرفاً. ويبدو أن الكثير من المرونة في التفسير ممكن من داخل الشريعة ذاتها بحيث أن موقفاً متطرفاً من هذا القبيل سيكون غير عملي ولا داعي له. إن ما يجب على

---

(93) Gibb, H. A. R. *Modern Trends in Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1947, p. 122.

(94) إن لريتشارد انطون Richard Antoun نظرة صائبة بشأن الدور الحاسم للعلماء. فقد حذر من "الإيمان المفرط بسلطة الدولة ونفوذ النخب السياسية ولعل هذا يعود إلى الألفة المتواصلة بين العلماء والغالبية العظمى من السكان المسلمين". انظر:

- Binder, Leonard. *Ideological Revolution in the Middle East*. New York, Leiden: Brill, 1964, p. 24.

(95) يقول ديل إيكرمان Dale Eickerman إن "عنصراً صميمياً في الإسلام بوصفه ديناً يتمثل في احترام تلك الجوانب من الإيمان والطقوس التي تعد ثابتة ودائمة". انظر:

- Binder, Leonard. *Ideological Revolution in the Middle East*. New York, Leiden: Brill, 1964, p. 305.

الدولة القيام به، هو تسهيل حدوث مناقشة حرة ومفتوحة بين مختلف العقلانيين والمحافظين (التقليديين)، ومَن تكون آراؤهم أكثر إقناعاً سوف تكون لهم الغلبة.

فإذا أصبح العلماء غير متسامحين وكان رد فعلهم -بدلاً من أن يكونوا مستعدين لإنهاء جمودهم وعدم مرونتهم- يتسم بالعداء والخشونة إزاء الأشكال المعتدلة من التفكير العقلاني، والتي تكون لازمة من أجل تمكين الفقه من مواجهة التحديات التي تواجهها الأمة الإسلامية، فعندئذ قد يحدث رد فعل سلبي. وهذا يمكن أن يحرك بندول الساعة باتجاه العقلانية المتطرفة، كما حدث في الغرب، ومن ثم، سيلحق الضرر بالإسلام، وبمكانة العلماء أنفسهم. ولمنع حدوث ذلك، قد يكون من المفيد إدخال العلوم الحديثة، فضلاً عن لغة غربية واحدة على الأقل، لا سيما الإنجليزية، موادَّ إجبارية في مناهج جميع مؤسسات التعليم الإسلامية، وجعل التعليم الديني أيضاً جزءاً أساسيّاً من التعليم الحديث. فهذا قد يساعد في إيجاد مناخ أفضل، وأكثر ملاءمة للحوار بين خريجي المؤسسات الغربية والدينية، ويؤدي بذلك إلى مزيد من الفهم المتبادل، وإلى نقاش ذي معنى لمختلف القضايا.

ومن حسن الحظ، أن جمود العلماء قد أخذ يضعف تدريجيّاً عبر السنين نتيجة للجهود التي بذلها أناس مثل جمال الدين الأفغاني (توفي 1315هـ/ 1897م)، ومحمد عبده (توفي 1323هـ/ 1905م)، ومحمد إقبال (توفي 1357هـ/ 1938م) وعدد من العلماء والمصلحين من ذوي المعرفة، الذين يحظون بالاحترام. ولم يعد العلماء منشغلين بالجدل البيزنطي (التفصيلي) ذاته الذي كانوا منخرطين فيه في الماضي. وقد تم تدريجيّاً أيضاً إحياء مؤسسة الاجتهاد، ولم يعد التفكير الليبرالي ضمن حدود الشريعة يثير الاستنكار أو يُحدث رد الفعل السلبي ذاته مثلما حدث -على سبيل المثال- في القرن الثامن عشر الميلادي في حياة شاه ولي الله. ويبدو أن العلماء قد أدركوا -وإن يكن بشكل غير كاف- أن العالم قد تحرك إلى الأمام بشكل جوهري منذ أيام ملخصات الفقه الكلاسيكية (التقليدية/التراثية). بناء على ذلك، يبدو أن مواقف الفقهاء الجامدة، التي كانت تُتخذ بشأن عدد من القضايا

أخذت في التراجع، ليحل مكانها آراء أكثر ليبرالية نسبيّاً، ليست ممكنة دون أي تناقض مع القرآن والسنة، فحسب، بل هي أيضاً لازمة بالنظر للظروف المتغيرة.

إن عدم وجود سلطة دينية عليا موحدة أو مجلس ديني كان له فائدة كبيرة؛ ليصبح بالإمكان وجود ظلال من الرأي الليبرالي والرأي المحافظ (التقليدي)، تتفاعل فيما بينها، بشأن مختلف المسائل التشريعية. إن استقلالية الغالبية العظمى من البلدان الإسلامية عن السيطرة الأجنبية، والحاجة الملحة التي أوجدها ذلك، بشأن إيجاد حلول لمختلف المشكلات التي تمت مواجهتها في الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية، يبدو أنه أعطى ميزة للفقهاء الأكثر ليبرالية نسبيّاً. إن اللجان الفقهية في منظمة المؤتمر الإسلامي و"الرابطة" [رابطة العالم الإسلامي] والبلدان الأعضاء يقومون بعمل عظيم الفائدة على الصعيدين الدولي والوطني. ومن المحتمل أن يضيف إحياء مؤسسة الشورى في عدد من البلدان الإسلامية المهمة مزيداً من القوة إلى عملية التطوير والانفتاح هذه.

يبدو أن حَفْزَ القرآن والسُّنة القاضي بإيجاد المزيد من المرونة والسهولة يتحقق بشكل متزايد، فالقرآن يقول: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185] وقال النبي ﷺ: " إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه ".[96] إن الحجم المتزايد من الأدبيات المتعلقة بمقاصد الشريعة يدل أيضًا على الإدراك بأن أخذ هذه المقاصد بالحسبان في تفسير النصوص، هو على الأقل بقدر أهمية الأخذ بحرفية النص. ومن المأمول أن يستمر هذا التطور بشكل ثابت إلى أن يتم توحيد جميع المذاهب الفقهية، بحيث تكتسب أحكامها المختلفة بشأن مختلف القضايا طابع البدائل المختلفة الممكنة، التي يمكن للفرد أو المجموعة أو الأمة اختيار أكثرها ملاءمة لظروفها الخاصة.

والمشكلة هي أن العقلانيين الجدد -مثل نظرائهم في الماضي- لا يشكلون مجموعة متجانسة؛ إذ فيهم -على سبيل المثال- المعتدلون، وهم إيجابيون فيما

---

(96) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج1، ص 23، حديث رقم 39.

يتصل بالإسلام وقيمه، ويفعلون ما بوسعهم لطرح حجج مقنعة لكسر قشرة الجمود الكثيفة، وهو أمر ضروري إذا أُريد للإسلام أن يستجيب للتحديات التي يواجهها في عالم ما تزال فيه العلمانية النموذج السائد. فهم لا يثيرون أي مشكلات، بل إنهم يحرزون تقدماً تدريجيّاً على ما يبدو.

غير أنه يوجد فريق آخر يتألف من العلمانيين المتطرفين، الذين يرغبون في إزاحة القرآن والسُّنَّة جانباً، وإعادة بناء المجتمعات الإسلامية على غرار الغرب، في الوقت الذي نرى فيه الغرب نفسه ليس كلّاً متجانساً؛ إذ يوجد فيه فريق ديني، وفريق مناهض للدين، وفريق ينشد لذائذ الحياة. فالعلمانيون المتطرفون يريدون أن يسير العالم الإسلامي على خطى الفريق الأخير، وبذلك فإنهم يتسببون بإيجاد الصراع والتوتر، ويستخدمون القوة من أجل فرض آرائهم، تماماً مثل المعتزلة، استناداً إلى السلطة السياسية التي يمتلكها بعضهم. لكن القوة لم تنجح في الماضي ومن غير المحتمل أن تنجح الآن، بل إنها قد تعمل على إيجاد رد فعل أكثر عدوانية وتطرفاً تتبنّاه القوى المحافظة. وقد يشكل هذا عقبة كأداء حتى للعقلانيين المعتدلين، في سعيهم لنقل مجتمعاتهم إلى توازن صحي أكثر، مثلما حدث في الماضي. وما يدعو إلى التفاؤل هو أن الانتشار الجاري للديمقراطية، سيميل لأن يكون قوة إيجابية لما فيه مصلحة الاعتدال، بسبب ضرورة حشد دعم جميع الفئات.

الانحطاط الاجتماعي

الانحطاط في بعض المجالات الاجتماعية ذات الأهمية الحاسمة

أولاً: تصدعات التماسك بين الحكومة والشعب

تدل التجارب التاريخية على أنه من الصعب استمرار التقدم في مجتمع ما إذا وجد تصدع في التماسك بين الحكومة والشعب، فمثل هذا التصدع يستدعي إحداث الصراع وانعدام التعاون، ويفسد مناخ التطور. وبما أن الإسلام ما زال يحكم قلوب الناس في العالم الإسلامي، وأن الأتقياء والأكفاء من العلماء يُعدون حراس الإسلام، فقد ثبت أنه لا بدّ من وجود مناخ من الثقة بينهم وبين الحكومة، من أجل ضمان شعبية الحكومة وعملها الفعال واستقرارها. مثل هذا التماسك لابد منه أيضاً من أجل تمكين الفقه من التطور ومواكبة الاحتياجات المتغيرة للمجتمع. غير أن الألفة بين العلماء والحكومات قد تفاوتت عبر القرون. ففي حين وجدت فترات كانت فيها العلاقات الودية سائدة بين الطرفين، كانت هذه العلاقة -لسوء الحظ- تميل إلى التراجع، مع مرور الوقت.

في عهد الخليفة هارون الرشيد (توفي 193هـ/ 809م) كان العلماء الأتقياء والأكفاء، من أمثال أبي يوسف (توفي 182هـ/ 798م) والشيباني (توفي 189هـ/ 804م) -وكلاهما من تلامذة أبي حنيفة اللامعين- موضع احترام لدى الخليفة،

الذي كان يلتمس نصحهم ويقوم بتنفيذه بصفة عامة.[1] غير أن هارون الرشيد لم يكن حاكماً مثاليّاً، وكان يتصرف بطريقة استبدادية عندما يواجَه برأي يتعارض مع مصلحته الذاتية. ويتضح ذلك من حادثة رواها الشيباني، وهو من أبرز الذين ساهموا في تطور الفقه الحنفي، فقد حدث، حين كان الشيباني قاضياً في الرقة (سوريا)، أن سأله هارون الرشيد إن كان يستطيع سحب تأكيد تعاقدي بالحماية ممنوح ليحيى بن عبد الله الحسن، وعندما أجاب الشيباني بأنه لا يجوز له فعل ذلك بمقتضى الشريعة، استشاط هارون الرشيد غضباً، وقذفه بمحبرة، فآذاه ولوث ثيابه بالدم والحبر. وقد خضع فقيه آخر، هو أبو البختري، الذي كان منصاعاً لرغبة هارون الرشيد وأجاز له القيام بما كان يريد. لذا، فقد منع الشيباني من إصدار أحكام قانونية، غير أن الرشيد عوضه لاحقاً بأن قام بترقيته بل إنه رثاه حين موته.[2]

مع أن هارون الرشيد لم يكن مثاليّاً من منطلق المعايير الإسلامية، إلا أنه كان أفضل من كثيرين غيره ممن جاءوا بعده، كانوا سيعدمون الشيباني لتعبيره عن رأي مخالف لمصالحهم الذاتية، حتى لو كان رأيه منسجماً مع الشريعة. ولذا، فقد سادت علاقة ثقة بين الحكومة والعلماء. وهذا، بدوره، عزَّز العلاقات الحميمة بين الحكومة والشعب. لقد أدى انخراط العلماء في شؤون الحكومة إلى جعلهم يدركون وقائع الحياة العملية. لذا، فقد ظل الفقه مواكباً للظروف المتغيرة وتطور في كافة مجالاته، بما في ذلك الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدولية. وقد ساعد هذا في إيجاد مناخ أفضل لتطبيق الشريعة، والمحافظة على القانون والنظام، وتحقيق العدل والتنمية. وقد تم توفير دعم قوي لكافة أنشطة بناء الأمة، وبدورها تعززت السلطة السياسية.

(1) Zaman, M. Qasim. *Religion and Politics under the Early Abbasids*. Leiden: Brill, 1997.

(2) هذه الحادثة ذكرها بالتفصيل المحرر عبد الفتاح أبو غدة، عن كتاب الصيمري "أخبار أبي حنيفة وأصحابه"، في مقدمته لكتاب الشيباني، "كتاب الكسب"، الصفحات 54-56. هذه الحادثة لفت انتباهي إليها أنس الزرقا.

وتعرض التحالف بين العلماء والحكومة إلى نكسة حادة في حكم ابن هارون الرشيد، المأمون (198-218 هـ / 813-833م) واثنين من خلفائه: المعتصم (218-227 هـ / 833-842م) والواثق (227-332 هـ / 842-847م)، مع أنهما فعلا الكثير لدعم المناقشات العلمية والفكرية، ويعود ذلك إلى ما بذلوه من جهود في استخدام سلطة الدولة القمعية لفرض مذهب الاعتزال، ليكون عقيدة رسمية، بالرغم من إعلان العلماء أن بعض عناصرها كانت مخالفة لتعاليم الشريعة. وهذا جعل العلماء والشعب ينفرون من الحكومة، مما أدى إلى إضعافها.

لو كان المأمون وخلفاؤه مسؤولين أمام الشعب، لسعوا إلى جَسْرِ الهوة، ولكن بدلاً من ذلك، سعوا إلى مقابلة استياء الشعب بتعيين حرّاس وموظفين وجنود غرباء من آسيا الوسطى لحمايتهم، وبذلك استهلوا تقليداً تبين -في خاتمة المطاف- أنه عامل أدى إلى عدم استقرار. فقد أصبح الحكام يزدادون ترفعاً وبعداً عن الشعب، على نقيض تام لما كان سائداً في عهد الخلفاء الراشدين. وقد ازدادت حدَّة هذه العزلة في الفترة العثمانية بعد القرن السادس عشر، الأمر الذي زاد من إضعاف التلاحم بين الحكومة والشعب، وحرم الحاكم من معرفة مباشرة بما كان يجري في البلد.[3]

أدرك المتوكل (232-247هـ/ 847-61م)، خليفة الواثق، أخطار هذا الصراع والعزلة، وحاول معالجة الموقف بحشد دعم العلماء والسكان المدنيين، فقد تخلى عن مذهب المعتزلة (الاعتزال) وقلص قوته إلى حد بعيد، ولم يحاول أي حاكم بعده إعادة تثبيت ذلك المذهب. غير أن الحراس الأجانب قتلوا المتوكل ذاته، وهذا أدى في أول الأمر إلى الفوضى مدّة من الزمن، كان يقوم فيها الحرّاس الأجانب بتنصيب الخلفاء وعزلهم؛ فقد تمّ اغتيال ثلاثة من الخلفاء الأربعة الذين جاءوا بعد المتوكّل.[4] وهكذا ظلت السلطة السياسية تضعف حتى انهيار العباسيين في خاتمة المطاف.

(3) Faroghi, "Crisis and Change.", p. 616.

(4) Lewis, "Abbasids.", p. 18.

ثانياً: ركود الفقه

والسؤال الذي يطرح نفسه المرة تلو المرة هو: لماذا أصبح الفقه راكداً في القرون اللاحقة، بينما كان قد أظهر سابقاً دينامية (حيوية) قوية؟ يتعين النظر إلى أثر العوامل التاريخية في مختلف اللاعبين في الميدان، لكي نجد مفاتيح تدل على إجابة مرضية ضمن حدود المعقول. فقد تفاقم الصراع الذي كان يجيش بين العلماء والحكام بعد دخول اللاشرعية السياسية، وانتهاك الحكّام عدداً من مبادئ الشريعة. وازداد الأمر تفاقماً جراء اضطهاد المأمون وخلفاؤه العلماء. وهذا قلّل من إمكانية قيام حوار ودي وبنّاء بين الطرفين. وقد تحسن الوضع كثيراً في أزمنة مختلفة، وبخاصّة حين استلم دفة الحكم حكام من ذوي الضمائر الحية، حاولوا استرضاء العلماء. غير أن عدم تطبيق الشريعة في الميدان السياسي -الذي له أهمية حاسمة- ظل دائماً موضع جدال، وأدى بشكل متزايد إلى عدد من المِحن، بما في ذلك شيوع الظلم في نظام الضرائب وفساد الحكام وبذخهم، وتطور ثقافة التملّق الذليل في البلاطات الملكية، واستغلال الإسلام لخدمة مصالح الحكام الذاتية[5].

لقد أصبح العلماء والصوفيون الأتقياء -الذين كانوا يحظون بالكثير من الاحترام- مستائين من كل تلك الشرور، ومتحررين بشكل متزايد من السلطة السياسية، وبدأوا يتجنبون المناصب الحكومية. وأصبحت خدمة الدولة أمراً مشيناً للعلماء، وأصبح أي واحد منهم يتلقى مرتباً أو منفعة من الدول يعد متواطئاً مع الحكام في ظلمهم، وهذا كان له أثر بعيد المدى في المجتمع الإسلامي. فالعلماء الذين كانوا يقبلون خدمة الحكومة ويرتادون البلاطات الملكية فقدوا سلطتهم المعنوية، وأصبح الناس يعدونهم طلاب مناصب دنيوية، ويشار إليهم بأنهم علماء

---

(5) الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، مج1، ص58-82. انظر أيضاً:
- الطرطوشي، أبو بكر محمد الوليد الفهري. **سراج الملوك**، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994م، مج2، الفصل المعني بـ "التحذير من صحبة السلطان"، ص480-484.

السوء، أو علماء الدنيا، مقارنة بأولئك اللذين كانوا يتجنبون التردّد على البلاطات الملكية ممّن كانوا يسمون علماء الخير أو علماء الآخرة. يطرح العتابي (توفي 220هـ/ 835م) سبباً آخر معقولاً لتجنب ارتياد العلماء الأتقياء الصريحين البلاطات الملكية. فهو يرى أن "الحكام قد يعطون رجال الحاشية المتوددين إليهم مبلغاً كبيراً مقابل لا شيء، لكنهم قد يأمرون بقتلهم لا لشيء أيضاً؛ وقد لا يرغب أحد في أن يكون في أي من هاتين الحالتين."[6] وعلاوة على ذلك، فإن العلماء الأتقياء كانوا، على غرار الغزالي، يعدون أن كل ثروة السلاطين الفاسدين أو معظمها مال حرام.[7] لذا فقد كان الغزالي يرى أن التقرب من السلاطين ينطوي على احتمال إبعاد العلماء عن الطريق القويم، وإيصالهم إلى أنواع أخرى من الإغراءات والفساد والى الاستفادة من جزء من هذا المال الحرام.[8] لذا، فقد كان من الأكثر أمناً من الناحية الأخلاقية "أن لا تراهم وأن يروك."[9] ـ فالخوف من أن يُعدّوا من علماء السوء، والخوف من الإغواء والابتعاد عن الطريق القويم، والخوف من الإعدام، أسبابٌ عززت ميل العلماء الأتقياء إلى الابتعاد عن البلاطات الملكية. وهذا حرم الحكام من النصح الصادق الذي كان يستطيع علماء من مرتبة أبي يوسف تقديمه إلى أمثال هارون الرشيد. ولسوء الحظ فإنّ تصنيف العلماء على هذا النحو ما يزال مستمراً -إلى حد ما- في العالم الإسلامي. ولغاية الآن، فإن العلماء الذين يحاولون التقرب من الحكومة وإن بهدف إصلاحها، ينظر إليهم نظرة ملؤها الشك، لا سيما بين أوساط الصوفيين.

لقد أدى هذا إلى حدوث مفارقة في المجتمعات الإسلامية، فمن جهة، كان يوجد رغبة في تحقيق العدل والرفاه العام، طبقاً لمتطلبات الشريعة، وتأكيد حاجة الدولة لأن تؤدي دوراً مهمّاً في ذلك، وحاجة العلماء لتوجيه الدولة

---

(6) الطرطوشي. **سراج الملوك**، مرجع سابق، ص481.

(7) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، مج2، ص139.

(8) المرجع السابق، ص143.

(9) المرجع السابق، ص142.

ومساعدتها في القيام بهذا الدور. ومن جهة أخرى، كان العلماء الذين كانوا على صلة بالدولة يُعدُّون ذوي مصالح خاصة ودنيويين. ولعله لم يكن يوجد إدراك لصعوبة إيجاد خليفة من مرتبة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، الذين كانوا أتقياء وأكفاء وزاهدين، لذا قد يكون لا مفر أمام العلماء من العيش مع حكام لا يتمتعون بالكمال، وانتزاع أكبر قدر ممكن من الخير منهم. جاء في حديث صحيح أن الدين هو النصيحة للجميع بمن فيهم الحكام.[10] فالنصيحة للحكام يفهم منها تقديم النصح الصادق للحكام، ومساعدتهم على فعل الخير، ومنعهم -أو على الأقل- تحذيرهم من ارتكاب الظلم. إن النصح الصادق الذي يقدّمه العلماء -الذين يحظون بالاحترام الشديد- للحكّام، كان من شأنه أن يكون له وزن كبير، فحتى لو لم يتم تنفيذه بالكامل، فمن المحتمل أن يكون قد ساعد في التخفيف من الظلم إلى حد ما، وأن يؤدي تدريجيّاً إلى تحسين أوضاع الشعب. فالمطالبة بكل شيء، وإلا لا شيء ربما ليست هي الأكثر جدوى عمليّاً. من هذا المنطلق، كان الأجدى اتخاذ الموقف الذي أكّده القرآن. ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾[المائدة:2].

إن تجنب العلماء الأتقياء والأكفاء قد ألحق الضرر بالإسلام من عدة طرق، فهو:

أ – قد حرم العالم الإسلامي من الإصلاح السياسي. فلو أن العلماء والصوفيين المستقيمين والبارزين قد ناضلوا من أجل الإصلاح السياسي وحقوق الشعب بدلاً من عزل أنفسهم، فلربما كانوا قد استطاعوا، تدريجيّاً عبر القرون، التأثير في

---

(10) النص التام للحديث هو: عن تميم الداري عن رسول الله ﷺ أنه قال: "الدين النصيحة" ثلاث مرات قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: "لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين أو للمؤمنين وعامتهم" رواه ابن حبان في صحيحه، انظر:

- البستي، محمد بن حبان. **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 2، 1414هـ، 1993م، ج10، ص 435، حديث رقم 4574.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج1، ص74، حديث رقم 55.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ج28، ص148، حديث رقم 16947.

المؤسسات الديمقراطية وإيجادها. ولربما كان من شأن ذلك أن يفرض ضوابط وكوابح على سلطات الحكم، ويخفّف من الظلم، وسوء استخدام موارد الدولة، وتعيين غير الأكفاء في المناصب العليا. أما حين يناضل عامة الشعب من أجل حقوقهم، فإن من السهل على الحكام سحقهم. في حين أنه إذا ناضل العلماء -الذين يحظون بالاحترام الشديد، والذين لهم أتباع كثيرون بين عامة الشعب، من أجل حقوق الشعب- فقد لا يجد الحكام من السهولة قمعهم أو التخلص منهم. إن نضال العلماء ضد المأمون وأتباعه قد أدى بالفعل إلى تضحيات، لكنه نجح في خاتمة المطاف. ولربما كان عدد من الحكام في العهد العباسي اللاحق، وبعض من السلالات الحاكمة الأخرى لا يتمتعون بقوة المأمون وكان من الممكن للنضال من النوع الذي استمر ضد المأمون وأتباعه أن يقنع الخلفاء تدريجيّاً أو يرغمهم على إدخال إصلاحات سياسية.

ب - أثار الصراع مع مذهب المعتزلة الشك لدى العلماء بشأن الفلسفة. فالفلسفة كانت في تلك الأيام تقترن بعدد من العلوم الطبيعية مثل الفيزياء والكيمياء. وبناء عليه، فقد اقترنت العلوم دون قصد بالفلسفة، ولذا فقد كان ينظر إليها نظرة الشك، لهذا أصبحت مناهج المدارس تقتصر على العلوم الدينية، ولم يعد الإلمام بمختلف العلوم الاجتماعية والطبيعية وأدوات التحليل -التي استطاع الفقهاء السابقون مثل: أبي يوسف والغزالي وابن رشد الحصول عليها، والتي لولاها لما استطاعوا القيام بأدوارهم بشكل فعال- متاحاً للأجيال اللاحقة من العلماء، فلم يعودوا مؤهلين لممارسة ذلك النوع من التفكير المستقل، الذي كان لدى الفقهاء السابقين، وأصبحوا غير قادرين على الابتكار.

ج - أدى انعزال العلماء عن أنساق السلطة إلى اقتصار وجودهم على المساجد والمدارس، وهذا عزلهم عن جوهر الحياة العملية، باستثناء بعض الفترات القصيرة من الإصلاح في كل سلالة حاكمة تقريباً، وبذلك فقد تقلص نطاق الفرص المتاحة للعلماء للتجاوب مع التحديات الاجتماعية ـ الاقتصادية

والسياسية السائدة في أزمنتهم، وَجَعْلِ الشريعة حقيقة دينامية (حيوية) في حياة المسلمين. لذا، فقد ظلوا لا مكان لهم في التحليل المنطقي والمساهمات الجديدة عبر الاجتهاد. إن العلوم تنشأ وتتطور استجابة للحاجة، بصرف النظر عما إذا كانت دينية أو دنيوية، ولا يشذ الفقه عن ذلك، فقد ظلَّ راكداً تقريباً. وأصبح العلماء مستغرقين في جوانب هامشية من طريقة الحياة الإسلامية.

أصبح ما كُتِبَ في الماضي، المثلَ الأعلى، وأدى إلى تكريس غير مسوغ على قبول الأحكام السابقة دون تمييز بالرغم من الاحتياجات والتحديات المتغيرة، وظل العلماء يفسرون النصوص بالطريقة نفسها التي فسرها بها أساتذتهم. وحتى أكثرهم ألمعية كانوا يقضون أوقاتهم في كتابة تفاسيرٍ للتفاسير، وبذلك ثبّتوا حكم الكتب القديمة التي دُوِّنت في ظروف مختلفة كل الاختلاف، ولم يكن لدى الطلاب أي خيار سوى حفظ النصوص القديمة عن ظهر قلب، وأضحت الهيبة والاحترام منوطة بعدد الكتب التي يحفظونها عن ظهر قلب، بدلاً من أن تستند إلى قدرتهم على تحليل القضايا تحليلاً علميّاً، وتقديم الحلول لمختلف المشكلات.

لقد حال ركود الفقه دون تطوره كنظام تكون فيه جميع أجزائه مترابطة عبر التركيز على مقاصد الشريعة ككل في مختلف ميادين الحياة البشرية.[11] وبدأت الأحكام تصدر بالاعتماد المتزايد على الحيل الفقهية في تفسير النصوص الدينية، دون إيلاء المقاصد الاعتبار الواجب.[12] وهذا استنفد دينامية (حيوية) الإسلام السابقة، وجعل مثله العليا، المتعلقة بتعزيز النظام السياسي والقانوني والاجتماعي-الاقتصادي -الذي من شأنه أن يساعد في تحقيق نظام اجتماعي-

(11) قارن ما قاله فضل الرحمن في: (Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*, p. 284–85)
وما قاله أبو سليمان في: (AbuSulayman, AbdulHamid. *Crisis in the Muslim Mind*, p. 93.).

(12) ابن تيمية، الإمام أحمد بن عبد الحليم. **بيان الدليل على بطلان التحليل**، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل، الدمام: دار ابن الجوزي، 1425هـ/2004م، ص137.

اقتصادي عادلً- في المؤخرة. وحتى المقومات الأساسية للتعاليم الإسلامية -التي ترمي إلى غرس الخلق الحسن مثل: العدالة والأمانة والاستقامة والضمير الحي، والتعاون والعمل الجاد، ودقة المواعيد والتسامح والإخلاص للواجب- تناقص الاهتمام بها، ولم تعد تلقى الاهتمام السابق نفسه، وهو ما يمثل انتهاكاً واضحاً لحديث النبي ﷺ: "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً."(13) وهكذا ظل الفقه مقتصراً على الجوانب الشعائرية، ولا صلة له باحتياجات الحضارة للدينامية (الحيوية) التي أنشأها الإسلام في قرون سابقة. لقد بقي الهيكل العظمي لكن الروح كانت ضعيفة.

لم يتم إحياء تعليم العلوم والفنون واللغات في العالم الإسلامي حتى تم تأسيس الكليات والجامعات العلمانية من قبل القوى الغربية بعد احتلالهم للغالبية العظمى من البلاد الإسلامية، وقد أدى ذلك -لسوء الحظ- إلى إيجاد نظام مزدوج للتعليم، نظام يهتم بتعليم النصوص الدينية القديمة، وآخر يهتم بالعلوم الحديثة. كان دمج النظامين، كما كان عليه الحال في الماضي، أمراً لابد منه؛ لكن لم يتمكن المسلمون من الاضطلاع به لأسباب عديدة، ليس أقلها شأناً أن العلماء لم يكونوا مستعدين لقبول تعليم ما عدُّوه علوماً دنيوية في مدارس دينية. ثم إن تدريس العلوم الدينية في الكليات والجامعات، وإدخال بُعْدٍ روحي في العلوم "العلمانية" كان يقتضي إعداد كتب مدرسية تجمع بصورة عقلانية بين الوحي والعقل. وكانت تلك مهمة صعبة لم يكن بالإمكان تحقيقها في

---

(13) رواه البيهقي والترمذي وأبي داور عن أبي هريرة والحاكم في المستدرك عن عائشة رضي الله عنها، انظر:

- البيهقي، أحمد بن الحسين. **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، 1414هـ، 1994م، ج10، ص192، حديث رقم 20572.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج2، ص632، حديث رقم 4682.
- الترمذي، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، ج3، ص466، حديث رقم 1162.
- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1411هـ، 1990م، ج1، ص119، حديث رقم 173.

وقت قصير، ولا سيما أن العلماء المسلمين الملمين بكليهما كانوا نادرين. هذا التقصير ألحق الضرر بالعالم الإسلامي من عدة نواح:

- لقد زاد في إضعاف التضامن الاجتماعي عن طريق إيجاد فئتين مستقلتين من العلماء غير القادرين على التواصل فيما بينهم.

- بما أن خريجي الجامعات يستطيعون الحصول على مناصب أعلى في القطاعين العام والخاص، وأن خريجي المؤسسات الدينية يقومون بأعمال تعود عليهم بدخل أقل ومركز اجتماعي أدنى، فقد أصبح التعليم الديني غير جذاب ماديّاً. فالآباء، ولاسيما من النخبة الاجتماعية والسياسية، لا يرسلون أولادهم، إلى مؤسسات دينية، حتى وإن كانت لهم قناعات دينية. فشغل المناصب العليا في الحكومة من قبل خريجي الجامعات من غير الملمين بالعلوم الدينية يجعل إعادة الشريعة إلى أنساق السلطة أكثر صعوبة أيضاً.

إن ما يحتاجه العالم الإسلامي هو دمج نظامي التعليم الديني والعلماني، مع إيلاء أقصى الاهتمام للمقاصد والخلق الحسن. ففي النموذج الإسلامي لا يوجد ما يسمى بالتعليم العلماني؛ فجميع العلوم التي تساعد على جلب الفلاح للبشرية هي علوم دينية. ومن حسن الحظ، أن كفاح علماء من أمثال جمال الدين الأفغاني (توفي 1315هـ/ 1897م) ومحمد عبده (توفي 1323هـ/ 1905م) في العالم العربي وسيد أحمد خان (توفي 1316هـ/ 1898م) ومحمد إقبال (توفي 1357هـ/ 1938م) في شبه القارة الهندية-الباكستانية، قد أسفر عن الحصول على ذلك الدمج اللازم تدريجيّاً، غير أن تغيير مناهج المدارس الدينية لا يجري بالسرعة اللازمة، فقد تجمدت هذه المناهج جراء تبعية الطريق وآليات الدعم الذاتي، وليس من السهل إخراجها مما هي فيه من جمود، غير أن ما يساعد في الدمج بصورة مباشرة هو أن خريجي المدارس الدينية أنفسهم يسعون إلى الالتحاق بالمؤسسات التعليمية الحديثة، من أجل تعلم اللغة الإنجليزية والعلوم الحديثة، كما أن خريجي الجامعات يتعلمون الآن العلوم الدينية. وعلاوة على ذلك، فإن

الطلاب الذين يحصلون على شهادات عليا في العلوم الدينية الإسلامية من جامعات غربية، يحصلون على مرتبات أفضل ومركز أعلى، ويستطيعون أيضاً تحليل القضايا بطريقة أكثر علمية. هذا الدمج يساعد تدريجيّاً في تسريع تطور الفقه ويقربه من أنساق السلطة.

ثالثاً: دور الصوفية

كان لفساد البلاطات الملكية وانغماسها في الشؤون الدنيوية نتيجة أخرى، هي لجوء عدد من العلماء الأتقياء وأصحاب الضمير الحي إلى التصوّف والزهد. فالبرغم من المعارضة الشديدة للصوفية من جانب العلماء جراء عدد من مفاهيمها التي كانت تتعارض بشكل واضح مع تعاليم الإسلام.[14] بدأ الصوفيون تدريجيّاً يجذبون المزيد من الناس، ويسيطرون على الساحة الدينية في كثير من البلدان الإسلامية، وكان ذلك يعود إلى تقواهم وحياتهم البسيطة، واستقامة أسباب رزقهم، وسهولة الوصول إليهم واستعداد الكثير منهم لمساعدة الآخرين وقد قاموا أيضاً بدور مهم في نشر الإسلام في جزء كبير من العالم. فالأتقياء حقّاً منهم يتصرفون مثل علماء نفس دينيين؛ فالناس يلجأون إليهم لحلّ مشكلاتهم ويجدون لديهم العزاء الروحي والرضا العقلي.

وبالرّغم من جهود عدد من العلماء من أمثال الغزالي (توفي 505هـ/ 1111م) والشيخ أحمد سيرهندي (توفي 1034هـ/ 1624م) الرامية إلى تنقية الصوفية من شوائبها التي يعترضون عليها، فإنها لم تحقق ما يكفي من الإصلاحات، ولذا، فقد ألحقت الصوفية الأذى بالإسلام من جانبين مهمين جدّاً:

أ - إن الشريعة التي كان النبي ﷺ يبشر بها كانت تدعو إلى إقامة نظام

(14) مثل اعتزال العالم؛ وتأكيد أكبر على الطريقة (ممارسات الصوفيين) والكشف (حدس الصوفيين) منه على الشريعة والوحي، تقديس الأولياء في الوقت الذي لا يعترف الإسلام فيه بالتقديس؛ عمل الصوفي كوسيط بين الإنسان والله بدلاً من الصلة المباشرة التي أنشأها الإسلام، وكون الأولياء الموتى لهم تأثير في شؤون العالم والقدرة على الاستجابة لدعاء أتباعهم.

اجتماعي- اقتصادي عادل عبر تعزيز الاستقامة الفردية والاجتماعية، وإنشاء مؤسسات لتحقيق هذا الغرض. فقد كانت الشريعة تفرض على المسلمين أن يواجهوا بجرأة مختلف التحديات في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، لا أن يهربوا منها. والصوفيين لم يولوا اهتماماً كبيراً للاستقامة الاجتماعية بمعناها الواسع المتصل بالنضال من أجل تحقيق العدل وحقوق الإنسان، بل كانوا يدعون إلى الاستسلام للمصير السياسي والاجتماعي السائد.

ب - كانت الشريعة التي بشر بها النبي ﷺ تدعو إلى تحقيق التوازن بين الشؤون المادية والروحية، لكن الصوفية هدمت هذا التوازن بتركيزها على التقوى الفردية بشكلها المتطرف؛ فكانت تشيد بالفقر والزهد، وتدعو إلى السعي وراء النشوة المقترنة بمحو الذات، وتدعو إلى تكريس كل الوقت للصلاة وعدم الاهتمام بالحياة الدنيوية. ومن خلال إبعاد بعض أكثر العلماء استقامة وكفاءة -والذين يحظون بالاحترام الشديد، وكان بإمكانهم المساعدة في تغيير مجرى التاريخ، سواء تعلق ذلك بحقائق الحياة العملية أو النضال السياسي الفعال لإقامة نظام اجتماعي-اقتصادي عادل- أصبحت الصوفية، عن غير قصد، أحد العوامل التي ساعدت على إدامة هياكل السلطة الظالمة السائدة.

ومع ذلك، فإن الصوفيين ما زال بإمكانهم القيام بدور مهم في البعث الأخلاقي للعالم الإسلامي، إذا عادوا إلى مهمتهم الأصلية المتعلقة بالنقاء الروحي، وشاركوا في النضال البعيد عن العنف من أجل إعادة العدل وحقوق الإنسان، وتخلصوا من المفاهيم غير الإسلامية التي تسللت إلى ممارستهم لاحقاً. إن الشخصية الكارزمية (الجذابة/الفذة) التي ما زال بعضهم يتمتع بها، فضلاً عن حياتهم البسيطة وأخلاقهم المستقيمة، يمكن أن تؤدي خدمة كبيرة في الإصلاح الأخلاقي والاقتصادي والسياسي للعالم الإسلامي. أما إذا ظل الصوفيون ملتصقين بتطرفهم، ويعبرون عن ازدرائهم لمن ينخرطون في النضال الاجتماعي - الاقتصادي، فإنهم سيسهمون في إعاقة الحركة الإصلاحية الجارية، وفي الوقت نفسه فإنهم سيهمشون أنفسهم إلى درجة أكبر مما هم عليه الآن أيضاً.

رابعاً: تدهور مركز المرأة

مع ضعف الحكومة المركزية وانتشار حالة انعدام الأمن وتدني العقلانية، تأثر أيضاً وضع المرأة في المجتمع الإسلامي وبدأ انحدار الدور المهم الذي كانت المرأة قد أدته سابقاً في كافة جوانب الحياة تقريباً. لقد أعطاها القرآن حقوقاً معادلة لحقوق الرجل.[15] كما أنه اقتضى من الرجال معاملة النساء بلطف وإنصاف.[16]والوفاء بالتزاماتهم تجاههن بشكل رؤوف.[17] لتمكينهن من تحقيق هدف الطمأنينة الأسمى، فضلاً عن المودة المتبادلة والرحمة.[18]

وقد أكد النبي ﷺ أيضاً على آيات القرآن هذه وغيرها حين قال: "إن النساء شقائق الرجال."[19] ففي خطبته التي ألقاها في حجة الوداع، حض الرجال على تقوى الله في معاملتهم للنساء لأنهم أخذوهنّ "بأمانة الله."[20] وفي مناسبة أخرى،

---

(15) قال تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة:228].

(16) قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَـٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ [النساء:19].

(17) قال تعالى: ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ۚ وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [البقرة:237].

(18) قال تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الروم:21].

(19) عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: "إنما النساء شقائق الرجال"، انظر:

- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج1، 111، حديث رقم 236.
- الترمذي، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، ج1، ص189، حديث رقم 113 .
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ج43، ص264، حديث رقم 26195.

(20) قال الرسول ﷺ: "اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ..."،انظر:

- الشيباني، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ج34، ص300، حديث رقم 20695.
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج2، ص221، حديث رقم 4001.
- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق. **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1390هـ 1970م، ج4، ص251، الحديث رقم 2809.

حذرهم من اغتصاب حقوق النساء من خلال استغلال ضعفهن[21]. لقد فسرت هذه الأحاديث، وغيرها، بأنها شهادة على مركزهن المعادل (وليس الأدنى) لمركز الرجال، وعلى قيامهن بدور متمم لدور الرجال في تحسين المجتمع. وقد دعا هذا الخليفةَ الثاني، عمر رضي الله عنه، لأن يقول: "كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَا نَعُدُّ النِّسَاءَ شَيْئًا فَلَمَّا جَاءَ الْإِسْلَامُ وَذَكَرَهُنَّ اللَّهُ رَأَيْنَا لَهُنَّ بِذَلِكَ عَلَيْنَا حَقًّا."[22]

وفي أيام النبي ﷺ كانت المرأة تقوم بدور مهم من خلال المشاركة في عدد من الأنشطة الدينية والاجتماعية والتربوية والاقتصادية والسياسية. فقد "منحن حقوقاً في الملكية لا مثيل لها في الغرب لغاية الأزمنة الحديثة"[23]، بل إنهن ساعدن حتى في المجهود الحربي.[24] ونتيجة لمشاركتهن في مختلف الأنشطة، كان الجميع يعرفون الكثير عن نساء النبي وبناته وعماته، فضلاً عن سيدات بارزات أخريات في ذلك الوقت، وما كان هذا ليحدث لو أنهن بقين حبيسات بيوتهن ولم يتصلن بالرجال.

كان بعض النساء يسترن وجوههن قبل أيام النبي ﷺ، بينما لم تكن الأخريات يفعلن ذلك، ولم يكن النبي عليه السلام، بحكم موقفه العطوف من عدم استخدام

---

(21) عن أبي هريرة أن النبي ﷺ، قال: "إني أحرج عليكم حق الضعيفين: اليتيم، والمرأة" رواه الحاكم في مستدركه وابن ماجه في سننه وأحمد في مسنده، انظر:

- الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، مرجع سابق، ج1، ص131، حديث رقم 211.
- القزويني، **سنن ابن ماجه**، مرجع سابق، ج2، ص1213، حديث رقم 3678.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ج15، ص416، حديث رقم 9666.

(22) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج5، ص2197، حديث رقم 5505.

(23) Lewis, *The Middle East: 2000 Years of History*..., p. 72.

(24) أبو شقة، عبد الحليم محمد. **تحرير المرأة في عصر الرسالة**، الكويت: دار القلم، 1990م، مج3، ص132-233. انظر أيضاً:

- Roded, Ruth. *Women in Islamic Biographical Collections from Ibn Sa'ad to Who's Who.* Boulder and London: Lynne Reinner Publishers, 1994, p. 35.

القسر، ليجبرهن على الكشف عن وجوههن، غير أنه فرض عليهن إبقاء وجوههن مكشوفة في أثناء الصلاة والعمرة والحج. وكان بعض أصحابه يريدون منع النساء من الذهاب إلى المساجد، لكنه منعهم صراحة وبشدة من فعل ذلك.[25] وبناء على ذلك، فإن حكم عدد من العلماء الإسلاميين -الذين كانوا يحظون بالاحترام في الماضي، ويحظون به في الحاضر، هو في حين أنه يتعين على النساء ارتداء الملابس المحتشمة وفقاً لتعاليم الشريعة، إلا أنه لا يتعين عليهن ستر وجوههن أو البقاء حبيسات في بيوتهن.[26]

إن النساء مُثِّلن جيداً في كتب التاريخ والتفسير والحديث والفقه، فأدبيات سير الصحابة تتضمن أكثر من 1200 من النساء، أي حوالي 10% إلى 15% من إجمالي البنود.[27] وفي العهدين الأموي والعباسي كانت النساء تتمتعن بذات الحريات تقريباً التي كُنَّ يتمتعن بها في أيام النبي عليه السلام. وقد أدى عدد منهن، من بينهن أم هارون الرشيد وزوجته وابنته، دوراً مهمّاً في مجتمعهن. وبعد قراءة تاريخ آلاف النساء في 40 مجموعة ببليوغرافية تعود إلى القرن التاسع، لم تجد روث روديد (Ruth Roded) المحاضرة في جامعة القدس العبرية، أي دليل يؤيد الرأي القائل بأن النساء المسلمات كُنَّ "مهمشات ومعزولات ومقيدات". لذا فقد خلصت إلى أنه "كثيراً ما تم تصوير دَوْر النساء في المجتمع الإسلامي التقليدي تصويراً سلبيّاً لا يسوغه الواقع التأريخي"[28].

وحتى العهد العثماني، كانت المرأة تحظى بملكيات لا يستطيع زوجها أن يلمسها في حياتها، وكانت النساء ينشئن الأوقاف لدعم التعليم وغير ذلك من

---

(25) نص الحديث: لا تمنعوا إماء الله مساجد الله." أورده ابن عمر في صحيح مسلم، المجلد 1. ص. 327: 136، "كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المسجد "لا تمنعوا النساء من الخروج إلى المساجد بالليل."

(26) أبو شقة. **تحرير المرأة في عصر الرسالة**، مرجع سابق، مج2، ص15 و83-137.

(27) Roded, *Women in Islamic Biographical Collections*, p. 19.

(28) Ibid., p. viii and ix.

الأغراض الخيرية. وهذا يدل على امتلاكهن للعقارات.[29] وفي دراستها للأوقاف في حلب، أصيبت روديد Roded "بالدهشة عندما وجدت أن 41% من الأوقاف أسستها نساء، وأن أوقاف النساء لم تختلف إلا قليلاً عن أوقاف الرجال."[30] وقد عملت النساء مزارعات وتاجرات وحرفيات وملّاكات للأراضي.[31] وكانت المحاكم تحرص على حماية حقوق النساء، ولا سيما حقوق الإرث، طبقاً للشريعة[32]. ولم تكن المرأة على ما يبدو تتعرض لوصمة عار جراء حضورها للمحاكم شخصيّاً، وكانت الكثيرات يتدبرن شؤونهن دون وساطة تمثيل ذكوري. في معرض كتابته عن العمل في العالم الإسلامي في القرون الوسطى، قال شاتزميللر (Schatzmiller) إن "الركود والنفور من العمل اليدوي والمشاركة المحدودة للنساء في الأنشطة الاقتصادية والقوة العاملة لم يعد يلقى التأييد."[33]

إن الصورة التي تبرز من كلِّ هذا تختلف اختلافاً كثيراً عما هو سائد الآن في معظم البلدان الإسلامية. فالنساء أميّات ومعزولات ومحرومات، من حقوقهن التي منحهن إياها الإسلام، فلا دور يذكر لهن في مجتمعاتهن. وفي بعض المجتمعات الإسلامية نجد أنهن محرومات من وراثة الممتلكات، وباستثناء الحرم المكي والمسجد النبوي، من النادر رؤية النساء في المساجد إلا في شهر رمضان، وهذا أيضاً في بعض البلدان فقط. لذا، فإن المرء يتساءل عن العوامل التاريخية التي أحدثت التغيير. يبدو أنه لم يتم تقديم أي تفسير سوسيولوجي (تحليل اجتماعي) حتى الآن، ومن الجدير استكشاف ما إذا كان أحد الأسباب المهمة يعود إلى عدم الأمان على الحياة والممتلكات، الذي نشأ عن الثوران السياسي وضعف تطبيق القانون والنظام، الذي كان سائداً طوال عدد من القرون

---

(29) Ibid., p. 123.

(30) Ibid., p. vii.

(31) Faroghi, "Crisis and Change.", p. 599 and 605.

(32) Schatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World*, p. 362.

(33) Ibid., 399.

ابتداءً من الجزء الأخير من العهد العباسي حتى عهد البويهيين (334-447هـ/ 945-1055م) والسلاجقة (447-590هـ/ 1055-1194م).

وقد يكون احتلال المغول (656-756هـ/ 1258-1355م) واحتلال تيمورلنك (736-807هـ/ 1366-1405م) الهمجيَّين قد ثبّتا عزلة النساء لإنقاذهن من التحرش بهن.[34] ففي أوقات الاضطرابات والفوضى والفساد، يبيح الفقه فرض قيود كتدابير احتياطية لسد الذرائع ومنع الأذى، وهي قيود لا تبيحها الشريعة في الظروف الطبيعية.[35] وبما أن الاضطرابات استمرت قروناً عدّة، فإن القيود، التي كان من المحتمل أن تكون مقبولة لمدة مؤقتة، أصبحت راسخة ودائمة، وأصبحت خاصية ملازمة للمجتمع الإسلامي. وعلاوة على ذلك، فإن العادات والتقاليد المحلية السائدة ساعدت في توفير الآليات الداعمة لذاتها، التي تدعو الحاجة إليها، واستمر الناس على طرائقهم، ولم تبق الكثير من الممارسات التي جاء الإسلام لإلغائها أو إصلاحها فحسب، بل إنها أصبحت ممارسات ملتصقة بالإسلام؛ إذ لا توجد ترتيبات كافية لتعليم الجماهير قيم الإسلام.

في بعض البلدان الإسلامية أصبح عزل النساء صارماً، لدرجة أن الرجال والنساء أصبحوا يعيشون في عالمين منفصلين كليّاً، لا يوجد فيهما تفاعل يذكر بينهم إلا داخل الأسرة. وهذا ما حال دون قيام الرجال والنساء بأدوارهم التي تدعم بعضها بعضاً، وحرم النساء من التعليم والاستقلال الاقتصادي. وفي حين أن النساء يستطعن العمل في الحقل على الأقل في المناطق الريفية، فإنهن لا يستطعن تأدية أي دور مهم في المناطق الحضرية، عدا عن الاهتمام بالمسؤوليات المنزلية. إن جهل النساء وحبسهن في المنزل، واعتمادهن التام على أزواجهن من أجل تحقيق أية احتياجات عملية، يحول دون تأكيدهن لذواتهنّ والحصول على الحقوق التي منحها الإسلام لهن. وقد انبرى الآن عدد من العلماء للدفاع عنهن،

---

(34) للاطلاع على وحشية تيمورلنك انظر:

- Hodgson, *The Venture of Islam*, Volume 2, p. 433.

(35) انظر: أبو شقة. **تحرير المرأة في عصر الرسالة**، مرجع سابق، مج3، ص183 و199.

وحاولوا بيان الموقف الإسلامي الحقيقي بشأن هذا الموضوع.[36] إن أي مجتمع يصبح فيه حوالي نصف السكان مهمشات، ويكنَّ غير قادرات على تأدية دورهن المحتمل، واستثمارهنّ المواهب التي منحها الله لهن، لابد أن يكون نموه معاقاً.

---

(36) من الأعمال ذات الأهمية الخاصة كتاب "**تحرير المرأة في عصر الرسالة**" ويقع في ستة مجلدات، تأليف الراحل أبو شقه (1990)، وهو زعيم بارز من زعماء الإخوان المسلمين في مصر.

الفصل السابع

بعض العِبر من التاريخ الإسلامي

يبين التاريخ الإسلامي أن جميع مقوِّمات حضارة ما، بما في ذلك الشعب ونظرته الكونية ومعتقداته وقيمه، والحكومة والاقتصاد والعدل والتنمية، كلها تؤدي دوراً متكاملاً ومترابطاً في نهوض الحضارة أو سقوطها. وقد يعمل أحد هذه المقوِّمات آلية إطلاق، وقد تتأثر المقوِّمات الأخرى مع الزمن من خلال عملية السببية الدورية. كما يبين أن للبشر أنفسهم دوراً حاسماً يقومون به في هذه العملية، لأنهم ليسوا غاية التنمية فحسب، بل هم أيضاً وسيلتها. وبما أنهم هم الغاية فينبغي تأمين رفاههم، وإذا لم يتم ذلك، فإنهم لن يشعروا بالدافع إلى العمل الجاد، ولا إلى الابتكار. وبما أنهم هم الوسيلة أيضاً، فقد لا يكون في وسعهم تقديم أفضل ما عندهم من أجل التنمية الإجمالية للمجتمع والبشرية ما لم يتم تأمين بعض الأمور الأساسية التي تتضمن ما يأتي:

- تنشئة الشعب تنشئة أخلاقية وتعليمية صحيحة، ولا سيما الجيل الجديد، إلى جانب التدريب على المهارات المطلوبة.
- إقامة العدل والقانون والنظام، وتوفير أمن الحياة والممتلكات، ومراعاة الشرف لكل فرد.
- تأمين فرص العمل المناسبة والعمل الذاتي (الخاص)، لتمكين الناس من استخدام مواهبهم بطريقة مثمرة، بغية تحسين رفاههم، فضلاً عن رفاه مجتمعهم.

- توفير بيئة مناسبة تساعد على تعزيز العمل الجاد والفعال والمبدع، وتنمّي الثقة المتبادلة والتعاون والتكافل الاجتماعي.

قد يتعذر تلبية جميع هذه المتطلبات دون وجود نظرة كونية مناسبة، توفر القيم أو قواعد السلوك التي تحدد بوضوح حقوق جميع أفراد المجتمع ومسؤولياتهم. وهذه القيم، بدورها، قد لا يكون لها معنى إلا إذا تم تطبيقها بإنصاف وحيادية، لما فيه منفعة الجميع من خلال حكومة فعالة ومخلصة وقوية ومسؤولة أمام الشعب. وفي حين أن الرفعة الأخلاقية لجميع الأفراد أمر لا غنى عنه لرفاه البشر، فإن تنمية ثروة المجتمع ذات أهمية أيضاً من أجل تحسين الرفاه المادي للشعب، لحفزه على تقديم أفضل ما عنده ولتوفير الموارد للحكومة لتنهض بمسؤولياتها بشكل فعال. وتكتسب الثروة والتنمية أهمية أكبر أيضاً مع مرور الوقت وازدياد عدد السكان والتحديات التي يواجهونها، فيما تزداد صعوبة الحكم أكثر فأكثر، بل تصبح أكثر تعقيدًا. قد يتمكن مجتمع ما من التقدم على المدى القصير بالرغم من ضعف أي من المتحولات التي تضمّنها نموذج ابن خلدون، فقد لا يتمكن من تعزيز التقدم على المدى البعيد؛ فضعف أحد المتحولات قد ينعكس مع مرور الزمن على المتحولات الأخرى ويضعفها.

لقد استطاع المسلمون تعزيز جميع المتحولات إلى درجة كبيرة، وإن كان دون ما هو مطلوب، وحققوا بذلك التنمية والتقدم الإجمالي السريع لمجتمعهم، غير أن السلطة السياسية أخذت بعدئذ تهمل مسؤولياتها، فقد أخفقت في تنفيذ بعض الجوانب المهمة من الشريعة وضمان العدل والأمن على الحياة والممتلكات والشرف، وتوفير المرافق التعليمية والصحية والبنى الأساسية التي يحتاج إليها الشعب لتحقيق كامل إمكانياته. ونتيجة لذلك، تعرضت التنمية إلى انتكاسة، وكذلك الثروة المتاحة للمجتمع وقوة الحكومة العسكرية والسياسية.

العبرة الأولى

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لم بدأ الحكام يهملون مسؤولياتهم؟ نجد الجواب في العبرة الأولى المستقاة من التاريخ الإسلامي وهي أن المسؤولية تجاه الشعب لابد منها، لحفز الحكام على القيام بواجباتهم على نحو فعّال من أجل رفاه الشعب، ولهذا السبب وضع الإسلام نظام الخلافة والشورى. فلو أتيح لهاتين المؤسستين العمل بشكل جاد مدّة طويلة كافية من الزمن، لكان الإطار الجنيني الذي نشأ في أثناء الخلافة الراشدة لكلتيهما وللعمل الفعال للحكومة، لكانتا قد تطورتا تدريجيّاً -مع وجود بعض الإحباطات والنكسات من حين لآخر- لتصبحا إطاراً دستوريّاً وقانونيّاً أكثر تقدماً وتعقيداً مما توطد في الغرب. ولعل البيئة المناسبة لذلك التطور لم تكن ملائمة -في تلك الأيام- لدين يتوسع على نحو سريع عبر مساحة جغرافية شاسعة في مجتمعات مختلفة ذات خلفيات ثقافية وسياسية متباينة. لذا فقد أصبح من الممكن لمعاوية، الذي أصبح خليفة في 41هـ/ 661م، بعد 30 سنة من وفاة النبي، أن يكبح النظام عبر توريث الخلافة لابنه بعد 20 سنة. وقد نجم عن ذلك ثورات، لكنها لم تنجح بسبب تعذر تنظيم عملية إثارة واسعة النطاق للجمهور ضد هذا التصرف، ولا سيما بالنظر لبطء وسائل النقل والاتصال في تلك الأيام.

لم يكن بالإمكان أن يصبح لنظام الخلافة والشورى الصفة المؤسسية، وبدلاً من أن يتم انتقال السلطة على نحو منتظم استناداً إلى المقدرة والأخلاق بإجماع المجتمع، كما تتوخى ذلك الشريعة، فقد كان يجري ذلك الانتقال عن طريق الوراثة أو بالقوة. وهذا أدى إلى ازدياد حروب الخلافة والتشرذم وانفصام الوحدة وغياب المحاسبة، وإهمال الحكومةِ مسؤولياتها. وكانت النتيجة حصول أفدح صدع في التأريخ الإسلامي. وقد أصاب كريمر (Kramer) حين قال بأن "أسباب الانحطاط تعود إلى الهيئة السياسية."[1]

---

(1) Kramer, J. H. "Othmanli." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, Vol. 8, p. 1995., p. 197.

غير أن السلطة السياسية لم تتدهور لتصبح استبدادية فور إلغاء الخلافة؛ فهذا لم يكن ممكناً في مجتمع كان النبي ﷺ نفسه قد غرس فيه روح القيم الإسلامية. فقد ظلت الشريعة مصدر إلهام للشعب، وعلى الأقل لتحقيق شيء من الرادع الأخلاقي للحكومة، التي لم يكن يسعها تجنب ارتداء عباءة الشريعة، بالرغم من أنها لم تكن تأبه لتنفيذ تعاليمها كليّاً. وعلاوة على ذلك، فقد كان يظهر في كل سلالة حاكمة تقريباً بعض الحكام الأكفاء من أصحاب الضمائر الحية الذين حاولوا إصلاح الأمور، جزئيّاً على الأقل. غير أن هذا كان من جراء مبادرة الحكام أنفسهم، وليس بسبب إلزام مؤسسي مغروس في النظام السياسي، تمشياً مع ما كان يتوخاه نظام الخلافة والشورى.

العِبرة الثانية

إنّ انعدام المحاسبة السياسية يفضي تدريجيّاً إلى عدد من العيوب التي تُلحِق الأذى بالعدل والتنمية على السواء. وكان أحد تلك العيوب فقدان حرية التعبير؛ إذ لم يعد من الممكن للشعب أن ينتقد الحكام ويناقش سياسات الحكومة بشكل علني. وهذا أدى إلى وجود تربة خصبة لعدم المساواة أمام القانون؛ مما يمثل مخالفة واضحة للشريعة، ونشوء طبقة ذات امتيازات لم يكن بالإمكان إخضاعها تماماً لضوابط الشريعة.[2] وهكذا، كادت آلية أساسية للإصلاح السياسي تضيع، جراء ذلك. ومن ثم فقد تراجعت إلى الوراء احتمالات الإصلاح على نحو متزايد، وازداد الفساد وعدم الفعالية والمظالم، واستخدمت الموارد العامة -على نحو متزايد- من أجل ترف البلاط الملكي، ومواصلة الحملات العسكرية الرامية إلى التوسع الإقليمي، في عهد العثمانيين خاصة. وكانت تعطى أولوية متدنية: لأنشطة بناء الأمة مثل التعليم والصحة والبحث العلمي وإنشاء البنى الأساسية، وبذلك تم زرع بذور تخلف المسلمين المطلق، ولا سيما في مجال التكنولوجيا المدنية والعسكرية.

---

(2) لقد أصاب الدكتور أنس الزرقا، في تعليقاته القيمة على هذا المخطوط، بأن هذا كان ينطبق على جميع المجتمعات تقريباً حتى الفترة حديثة العهد.

لم تكن التنمية البطيئة لتؤدي إلى ازدياد كاف في عوائد الحكومة. وبالرغم من أن الإنفاق ظل يرتفع، فقد كانت حالات اختلال التوازن المالي تزداد سوءاً، ولتعويضها ازداد اللجوء إلى فرض الضرائب الفاحشة، وفرض ضرائب تتجاوز قدرة الشعب على تحملها وإلى خفض العملة وبيع المناصب العامة، مما أدى إلى تعيين غير الأكفاء في مناصب عليا، والإفراط في القروض. وتعرض العدل الاجتماعي ـ الاقتصادي، وهو هدف الإسلام وشرط لابد منه للتنمية، إلى نكسة شديدة. وأصيبت الزراعة بالركود، وافتقر الفلاحون وأصحاب الحرف والتجار، وضعف التضامن بين الشعب والحكام، وتدنت جودة الناس، وتأثرت حيويتهم وحوافزهم، وعجز الاقتصاد عن مواكبة احتياجات الشعب والحكومة المتزايدة. ونتيجة لذلك، أصبح العالم الإسلامي في حالة من التخلف في مجال التنمية الشاملة، وهو ما جعله غير قادر على مواجهة التحديات الاقتصادية والعسكرية، التي أفرزتها حضارة غربية آخذة في النهوض السريع.

العِبرة الثالثة

لا يمكن للسلطة السياسية فرض رؤيتها الكونية على الشعب. مثل هذه الجهود تمزق التضامن بين الشعب والحكام، وتزيد حدة الغليان الاجتماعي وتفسد مناخ التنمية. لقد أدى جهد المأمون لفرض النظرة الكونية للمعتزلة على الشعب بالقوة الغاشمة، إلى نفور العلماء الأتقياء الذين يحظون بالاحترام الشديد، والذين استاءوا من الحكام بعد مجيء اللاشرعية السياسية وزيادة ترف البلاط الملكي والمظالم الاجتماعية–الاقتصادية. وبما أن هؤلاء العلماء الأتقياء كانوا يتمتعون بثقة الشعب، فإن عدم التوافق بين الحكام والعلماء انعكس بدوره على شكل تدني تآلف الحكام مع الشعب. وازداد تدريجيّاً سوء حالات التوتر والصراع؛ مما أدى في نهاية المطاف إلى سقوط العباسيين.

إن تجربة المأمون تجد ما يؤيدها في تجارب الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية والصين وتركيا والجزائر وتونس. فكلها تدل على أن الاستياء والاضطراب

الناجمين عن اللجوء إلى القوة لفرض رؤية كونية غير مقبولة من الشعب، يظلان في حالة جيشان، ويؤديان إلى انهيار التماسك بين الحكومة والشعب، وازدياد الصراع والتوتر.

إن القمع لم ولن ينجح أبداً، فاستخدام الكنيسة للقمع كان، إلى حد كبير، هو السبب الذي أدى إلى نجاح حركة التنوير في شكلها المناهض للدين. فلو أن الكنيسة اعتمدت مقاربة أكثر عقلانية، لما تعرض الدين للنكسة التي حصلت في الغرب. ولو أن المعتزلة لم يستخدموا القوة، لما تعرضت العقلانية إلى النكسة التي حصلت في العالم الإسلامي؛ فالتفاعل الحر للآراء العقلانية والتقليدية كان من المحتمل أن يؤدي إلى وضع أكثر توازناً. لقد نجم عن استخدام القوة لفرض آراء لا يقبلها الشعب، رد فعل متطرفاً ضد العقلانيين، وأفرز توترات في العالم الإسلامي، وهو ما أدى -في خاتمة المطاف- إلى عدم تكريس تعليم المواضيع العلمية في المدارس الدينية. وعلاوة على ذلك، فإن عدم توفير الحكومة موارد من أجل تعليم العلوم، جعل العلوم والتكنولوجيات في حالة تراجع، وهو ما جعل العالم الإسلامي عاجزاً في مواجهة التحديات التي تعرض لها. وكان من نتيجة التوتر والشك حرمانُ طلاب المدارس الدينية من أدوات التحليل التي كانوا بحاجة إليها، من أجل تطوير الفقه والعلوم الدينية الأخرى.

العِبرة الرابعة

عندما ينفر الشعب على نحو ما كان في تجربة المأمون، فإن الحكومة تفقد دعم القواعد الشعبية، وتحتاج إلى الاعتماد على الحرس الخارجي لكي تبقى في السلطة. الأمر الذي يجعل الحكام راضين عن وضعهم، ويزيد من ابتعادهم عن الاتصال بالشعب والحوار معه، ويترك الصراعات دون حلّ، ويزيد التوترات ويؤدي إلى تدني التنمية، ويفضي إلى سيطرة الغرباء على البلد وانقلاب الحرس الخارجي على السلطة، ولو أن الحكومة لجأت بدلاً من ذلك إلى استراتيجية الحوار وتقاسم السلطة وحلّ الصراع، ومشكلات الشعب، لكانت قد وسعت قاعدة سلطتها دون الاعتماد على القوى الخارجية، ولأنقذت البلد من الدمار.

العِبرة الخامسة

الإسلام ليس سبب انحطاط المسلمين. لقد كان الإسلام، في الواقع، وما يزال، ضحية لعدم المحاسبة السياسية والفساد والقمع. إن رغبة السلطة السياسية في استغلال الإسلام من أجل حل مشكلات مصالحها الذاتية، بانتزاع فتاوى لا تنسجم مع الشريعة، كانت أحد العوامل المهمة التي أدت إلى إغلاق باب الاجتهاد وجمود الفقه، حتى غدا عاجزاً عن مواجهة التحديات الجديدة. كما دفع العلماء الأتقياء والأكفاء إلى الترفع عن التردد على البلاطات الملكية، من أجل حماية أنفسهم من الفساد وانتهاكات حقوق الإنسان، إلا أن ذلك عزلتهم عن حقائق الحياة العملية، لذا فقد أصبحوا أقل فعالية في أداء دورهم الطبيعي في المساهمة في إصلاح الشعب والحكومة، وضمان قدسية حقوق الإنسان، وتعزيز تطور الفقه بحيث يتمكن من الاستجابة لحقائق الحياة المتغيرة.[3]

الهبوط برفق

احتاجت السببية الدائرية إلى قرون عدة لكي تكتمل، لأن بعض المؤسسات الاجتماعية والسياسة تولت القيام بوظائف الهيئة السياسية، الأمر الذي ساعد على تخفيف وتيرة الانحدار. وكان أهم هذه المؤسسات الموازنة للانحدار هو الإسلام ذاته، الذي ظل -بالرّغم من فقدان ديناميته (حيويته)- ملهماً للناس ولبعض القطاعات الحكومية في سلالات حاكمة مختلفة. وهذا ساعد على المحافظة على مظهرٍ للعدل، وخفف بؤس العناصر الفقيرة في السكان، كما أنه أمَّن التضامن الأُسَري والاجتماعي إلى حد كبير، ولولا الإسلام لكان تدهورالمسلمين أكثر سرعة.

---

(3) لقد أصاب روبرت وابلز Robert Whaples، في تعليقاته القيمة على هذا المخطوط، بأن العِبر المستقاة من التاريخ الإسلامي يمكن أيضاً اعتبارها عبراً من التاريخ البشري، لأن هذه القوى ذاتها والحلقات المفرغة كان لها دورها في كل مجتمع تقريباً.

وقد حاول الشعب نفسه، ولا سيما أصحاب الضمير الحي من الميسورين والأتقياء من العلماء التغلّب على تقصير الحكام؛ فالكثير من الخدمات التي كان من المفترض أن توفرها الحكومة، وفّرتها الجهات الخيرية الخاصة، لا سيما عبر مؤسسة الأوقاف، ومن هذه الخدمات: بناء المدارس والمستشفيات والأسواق، وتأمين عدد من السلع والخدمات العامة. وعلاوة على ذلك، فقد استثمرت الزكاة والصدقات لتوفير الرفاه للفقراء والمعوزين. ويعود هذا -بالدرجة الأولى- إلى تأكيد القيم الإسلامية على أهميّة أعمال الإحسان ومعاني الأخوة والاهتمام بالمعوزين. فلو لم تكن تلك الأعمال الخيرية متوافرة في فترات الفوضى وانعدام النظام والانهيار الاقتصادي، لكان من المحتمل أن يكون وضع الفقراء والمشردين في غاية البؤس جراء التغير المدني.

لقد واصل العلماء استخدام المساجد والمدارس بوصفها مراكز للتعليم الديني، غير أن المساجد والمدارس الدينية وخطب الجمعة لم تكن تكفي للقيام بالمهمة العملاقة المتعلقة بتعليم الناس وإصلاحهم، وهم الذين كانوا يتكاثرون في متوالية هندسية، جراء دخول جماهير غفيرة من البشر في الإسلام. هؤلاء المهتدون الذين دخلوا في الإسلام كانوا بحاجة إلى نظام تعليم أكثر تنظيماً وانتشاراً، لتوجيههم إلى النظرة الكونية والقيم الإسلامية، التي لولاها لتعذر تحولهم. وبما أن هذا لم يحصل، فقد استمر الناس على طرائقهم الخاصة بهم، ولم تستمر الممارسات الكثيرة التي ألغاها الإسلام، أو أجرى عليها إصلاحات، دون إعاقة، فحسب، بل أصبحت أيضاً مقترنة بالإسلام. ولم يكن بإمكان العلماء حشد الموارد اللازمة لهذه المهمة، لا سيما عندما كانت الاقتصادات في حالة من الضعف والتراخي.

الفصل الثامن

الإخفاق في الاستفادة من العبر

مرت ستمئة سنة منذ كتب ابن خلدون مقدمته. وكان من المتوقع أن يكون التحليل الذي قام به رجل في مكانته الأخلاقية والفكرية قد لقي اهتماماً جادّاً من الحكام. وأن يكون هذا قد دفعهم إلى أن ينفذوا في الهيئة السياسية الإصلاحات التي أعلنها الإسلام من أجل تأمين المحاسبة السياسية والعدل والتنمية، وبذلك تتحقق لهم القدرة على عكس دورة السببية الدورية وتوجيهها الاتجاه الصحيح. غير أن هذا لم يحدث، فلقد استمر انحطاط المسلمين الإجمالي بالرغم من أنه لم يكن ظاهرة تسير في خط مستقيم، فوضع بعض البلدان الإسلامية كان أفضل من بلدان أخرى. إن السبب الأساسي لهذا الانحطاط العام هو أن العالم الإسلامي لم يتعلم من عِبَر التاريخ. فقد استمر غياب المحاسبة السياسية الذي أطلق الانحطاط حتى يومنا هذا. فالعالم الإسلامي لم يتمكن حتى الآن من وضع إجراء لانتقال مقاليد السلطة بطريقة منتظمة إلى من هو أكثر استقامة وكفاءة في أعين الناس كما قرر ذلك القرآن.[1] كما لم يتمكن من الاستخدام الفعّال والعادل للموارد العامة طبقاً للشريعة، وكذلك إتاحة الفرصة لنقد حر لسياسات الحكومات دون خوف.

(1) قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات:13].

أولاً: الوضع الراهن غياب الديمقراطية

توجد ديمقراطية في ثلاثة عشر دولة فقط، أو أقل بقليل من 23% من أصل سبع وخمسون من البلدان الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي، في حين لا توجد الديمقراطية في أربع وأربعين دولة أو 77% منها. ومن هذه البلدان الأربعة والأربعين، يوجد ديمقراطية زائفة في إحدى وثلاثين دولة منها، وحكم ملكي مطلق في خمسة بلدان، وديكتاتورية في ثلاثة بلدان منها، وخمسة بلدان هي في طور انتقالي.[2] حتى البلدان الإسلامية التي تتمتع بالديمقراطية، فإن الديمقراطية فيها هي بمعنى شكلي؛ فهي تجري الانتخابات، وتوفر الهياكل الديمقراطية لتداول السلطة، غير أن المصالح الخاصة التي تتمتع بنفوذ كبير تنجح في الفوز في الانتخابات المرة تلو المرة. فالفقراء والمحرومون لا يتمتعون في معظم الحالات بحرية الانتخاب كما يريدون، ويكون تمثيلهم ضعيفاً في بنية السلطة.[3] وهكذا، فإن الديمقراطية لم تتوطد بالمعنى الحقيقي. ففي حين قطعت العمليات الديمقراطية الفعّالة شوطاً بعيداً في تأمين "الحكم الرشيد" والاستخدام الفعال للموارد العامة من أجل التنمية في العالم الغربي، فإن العالم الإسلامي ظل متباطئاً في مجاراته، بسبب غياب محاسبة الحكام و"الحكم الرشيد"، مما تميل الديمقراطية إلى توفيره.[4]

---

(2) استناداً إلى بيانات تتعلق بعام 2002م الواردة في منظمة "مؤشر عالم الانتخاب (Electionworld.org)". وقد تم تعريف الديمقراطية في مؤشر عالم الانتخاب بأنها بلد توفر فيه الهياكل الديمقراطية تداول السلطة. وتم تعريف الديمقراطية الزائفة بأنها بلد فيه هياكل ديمقراطية لا تتوفر فيها فرصة حقيقية لتداول السلطة.

(3) Besley, Timothy and Robin Burgess. "Halving Global Poverty." *Journal of Economic Perspectives*, 17: 3, summer, 2003, p. 17.

(4) هناك عدد وافر من الأدبيات المتاحة الآن بشأن الأثر الإيجابي للديمقراطية في "الحكم الرشيد"، وللحكم الرشيد في التنمية. انظر، على سبيل المثال:

- Mulligan, Casey, Richard Gil and Xavier Sal-i-Martin. "Do Democracies Have Different Public Policies than Non-democracies?" *Journal of Economic Perspectives*, winter, 2004, p. 51-74.

ثانياً: تأثير غياب الديمقراطية في المجتمع والاقتصاد

أدى غياب الديمقراطية إلى عدد من الشرور من خلال عمل السببية الدورية، أحدها هو انعدام حرية الصحافة. إن أربعة من البلدان الإسلامية فقط تتمتع بالحرية.[5] وأربعة عشر بلداً تتمتع بحرية جزئية وتسع وثلاثون لا تتمتع بالحرية.[6]

- Kaufmann, Daniel, and Aart Kraay. "Growth without Governance." World Bank, Policy Research Paper No. 2928, Washington, DC, 2002,(hhtp://www.worldbank.org/wbi/governance/pubs/growthgov/html).
- Hall and Jones. "Why Do Some Countries Produce So Much More Output per Worker Than Others?" *Quarterly Journal of Economics*, 114 (1), 1999, p. 83–116.
- Kaufmann, Daniel, Aart Kraay, and Pablo Zoido–Lobaton. "Governance Matters." World Bank, Policy Research Working Paper No. 2196, Washington, DC, 1999, (hhtp://www.worldbank.org/wbi/governance/pubs/ growthgov/html).

على أن بعض الكُتّاب جادلوا بأن الديمقراطية تعيق النمو الاقتصادي، ولا سيما في البلدان النامية، لأن الحكومات الديمقراطية لا تستطيع أن تنفذ بشكل فعّال سياسات لازمة لتسريع التنمية. انظر:

- Sirowy, Larry, and Alex Inkles. "The Effects of Democracy on Growth and Inequality: A Review." Studies in Comparative International Development, 25, 1990, p. 125–126.
- Johnson, John W. The Military and Society in Latin America. Stanford: Stanford University Press, 1964.
- MacIntyre, Andrew. "Democracy and Markets in Southeast Asia." In Constructing Democracy and Markets: East Asia and Latin America, (ed.), Los Angeles: International Forum for Democratic Studies and Pacific Council on International Policy, Pacific Council, 1996, p. 39–47.

وهذا النوع من التفكير برز عندما كان الاتحاد السوفيتي في أوجه وعند قفزة الصين الكبيرة إلى الأمام، لكن يبدو أن أتباعه أقل الآن.

(5) حيثما يستخدم مصطلح البلدان الإسلامية في هذا الفصل، فإنه يشير إلى الأعضاء السبعة والخمسين في منظمة المؤتمر الإسلامي، وهي بمثابة الأمم المتحدة للبلدان الإسلامية.

(6) استناداً إلى بيانات وردت في "حرية الصحافة 2004" www.freedomhouse.org يستند تعريف "الحرة"، "الحرة جزئيّاً"، و"غير حرة" الذي استخدمه "بيت الحرية" Freedom House إلى البيئة القانونية السائدة في كل بلد (0–30 نقطة)، السياسية (0–40 نقطة) والاقتصادية (0–30 نقطة) التي تؤثر في الصحافة. فكلما ازدادت القيود، ازداد عدد النقاط التي تقترن بالبلد. وتستند العلامات النهائية لكل بلد إلى مجموع هذه المعايير الثلاثة. فعلامات من صفر إلى 30 تضع بلداً ما في فئة الصحافة الحرة؛ 31 إلى 60 في فئة الحرة جزئيّاً، و61 إلى 100 في الفئة غير الحرة.

إن عدم القدرة على انتقاد الحكومة في وسائل الإعلام، أو غيرها من المنابر مثل البرلمان (الشورى) أو من خلال المظاهرات السلمية، يؤدي إلى ضعف "الحكم الرشيد" وانعدام الشفافية، واتباع السياسات غير السليمة. كما أنه يشجع على الفساد وإساءة استخدام الموارد العامة من أجل فائدة الأغنياء وأصحاب السلطة. وعلى فرض وجود صحافة حرة في بعض البلدان، فإن النقد العام لا يكون له أي تأثير، فالحاكم قادر على استخدام مختلف المكائد من أجل إطالة بقائه في السلطة. لقد قادت الدراسات التجريبية إلى إجماع في الأدبيات الاقتصادية على أن للفساد والحكم الضعيف آثاراً سلبية كبيرة في التنمية [7].

يتضمن "مؤشر إدراك الفساد" -الذي قامت بإعداده مؤسسة "الشفافية الدولية" ومقرها في برلين- 159 بلداً، ويتراوح بين عشر درجات (الأقل فساداً) إلى الصفر (الأكثر فساداً).[8] إن علامة (5) في المؤشر تدل على وضع متوسط. ولا يوجد سوى ستة بلدان إسلامية فوق هذا المتوسط، حيث تتراوح العلامات من 5.1 إلى 6.3. ويقع اثنان وأربعون بلداً أسفل هذا المتوسط، ولا تتوافر بيانات عن بقية البلدان. ومن المحتمل أن تكون معظم هذه البلدان التي لا تتوافر بيانات بشأنها هي أيضاً دون هذا المتوسط. إن مما يدعو إلى الشعور بالإحباط أن نلاحظ أن ستة من أكثر العشرة بلدان فساداً هي بلدان إسلامية وأن جميع البلدان الثلاثة الأكثر فساداً هي إسلامية أيضاً. وهذا هو الحال بالرغم من أن القرآن يحرِّم اكتساب الثروة ظلماً وعدواناً، كما يحظر قبول الرشا.[9]

---

(7) Kaufmann et al., "Governance Matters."; Knack, Stephen and Philip Keefer. "Institutions and Economic Performance: Cross-Country Tests Using Alternative Institutional Measures." *Economics and Politics*, Vol. 7, No. 3, 1995, p. 207-27; Mauro, Paolo. "Corruption and Growth." Quarterly Journal of Economics, Vol. 110, No. 3, 1995, p.1.

(8) البيانات تعود إلى عام 2005م. تعرف "الشفافية الدولية" Transparency International الفساد بأنه "إساءة استخدام المنصب السياسي من أجل الكسب الخاص". يحاول المؤشر أن يقيس الدرجة التي يُرى فيها الفساد السائد بين المسؤولين الحكوميين والسياسيين.

(9) قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ﴾[النساء:29].

إن الفساد المقترن بغياب حرية التعبير يؤدي إلى إفساد المحاكم أيضاً، وفي هذه الحالة، لا يوجد سوى احتمال ضئيل بأن تتعرض نخبة السلطة إلى العقاب. فعندما لا يعاقَب الآثمون، فإن الرذيلة تستفحل وتكرس ذاتها لدرجة يصعب تغير الوضع، وبالتالي اقتلاع الشرور. فإذا كان الفقراء هم وحدهم الذين ينالون العقاب، فإن الاستياء يتصاعد ويتدنى الاتساق بين الحكومة والشعب، وهذا يسهم في إحداث الاضطراب الاجتماعي والسياسي، وهو من بين العوامل الرئيسة التي تلحق الضرر بالتنمية الاقتصادية.

ونتيجة للفساد، تستغل نخب السلطة جزءاً كبيراً من الموارد العامة الشحيحة في تشييد القصور، وتمويل الترف والاستهلاك المنافي للذوق، مما يجعل الحكومة عاجزة عن الإنفاق الكافي على التعليم والصحة، وإقامة البنى الأساسية، وتوفير الخدمات العامة اللازمة من أجل التنمية المتسارعة. كما أن الفساد يرفع نسبة تكاليف عمليات القطاع الخاص وبذلك فإنه يؤثر سلباً في معدل الأرباح. لذا، فإن المدخرات تذهب إلى الخارج، ويميل الاستثمار المحلي إلى الانخفاض. وهذا لابد أن يؤثر في النمو، وهو ما يؤكده الأداء المتدني للغالبية العظمى من البلدان الإسلامية. ومع أن مجموع سكان البلدان الإسلامية البالغ عددها سبعاً وخمسين دولة هو 1415 مليون، ويشكلون حوالي 22% من سكان العالم البالغ عددهم 6438 مليون.[10] فإن مجموع ناتجهم المحلي الإجمالي الحقيقي هو 1891 مليار فقط بأسعار دولارات عام 2000م الثابتة. وهذا يمثل 2.5% فقط من الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي العالمي البالغ 36411 مليار دولار. ويبلغ تكافؤ القوة الشرائية المعدلة لهذه البلدان والمعدلة على أساس الناتج المحلي الإجمالي للفرد 3381

(10) هذه البيانات تعود إلى عام 2005 وقد أوردها بنك التنمية الإسلامي،عام 2007م انظر:، الجدول 1-1، ص. 9 في:

- Islamic Development Bank (IDB). Statistical Monograph No. 27, Jeddah: Islamic Development Bank, May, 2007, p. 43.

يوجد مسلمون في بلدان غير إسلامية وغير مسلمين في بلدان إسلامية. لذا، فإن هذا الرقم لا يبين العدد الإجمالي للمسلمين في أنحاء العالم. ويقدر إجمالي عدد المسلمين بين 1.5 و1.8 مليار.

دولاراً، وهذا يشكل 40% من تكافؤ القوة الشرائية للناتج المحلي الإجمالي البالغ 8477 دولاراً للعالم، و12% من تكافؤ القوة الشرائية للناتج المحلي المعدل البالغ 29144 دولاراً للبلدان ذات الدخل المرتفع. وثمة أربعة بلدان إسلامية فقط، وجميعها منتجة للنفط، تستطيع الانضمام إلى فئة الدخل المرتفع، وستة بلدان فقط إلى فئة الدخل المتوسط الأعلى، ويقع ثمانية عشر بلداً ضمن فئة الدخل المتوسط المتدني وتسع وعشرون بلداً في فئة الدخل المتدني.[11]

لم يحصل التعليم -الذي كان يحظى بأولوية عالية في العهد الإسلامي السابق وكان أحد أسباب نهضته- على الاهتمام الذي يحتاج إليه في ميزانيات الحكومات. لذا، فقد كان متوسط نسبة الأمية في هذه البلدان 30% في عام 2004م. [12] وهذا يعني أن 425 مليوناً من السكان أميين، وغير قادرين على المساهمة بكامل إمكاناتهم في التنمية. ولدى جميع هذه البلدان 600 جامعة فقط، في حين أن الولايات المتحدة وحدها يوجد فيها 1975 جامعة أو أكثر، أو ما يزيد عن ثلاثة أضعاف الجامعات الموجودة في العالم الإسلامي مع أن عدد سكانها أكثر قليلاً من الخُمس[13]. كانت الديمقراطية والتعليم والتنمية تعزز بعضها بعضاً في العالم الغربي. فالتعليم كان يعزز التنمية والتنمية أدت إلى زيادة الطلب على التعليم، وكان بالإمكان تلبية هذا الطلب بسبب دعم الدولة له نتيجة ارتفاع الدخل الحكومي. وقد ساعد التعليم والتنمية معاً في تعزيز الديمقراطية.

---

(11) World Bank. Economic Growth in the 1990s: Learning from a Decade of Reform. Washington, DC: World Bank, 2005, p. 251.

(12) Islamic Development Bank (IDB). Statistical Monograph No. 27, Jeddah: Islamic Development Bank, May, 2007, Table 1.5, p. 15.

(13) استناداً إلى بيانات واردة في:

- Islamic Development Bank (IDB). Statistical Monograph No. 27, Jeddah: Islamic Development Bank, May, 2007.
- International Monetary Fund (IMF). International Financial Statistics. April, 2007.
- http://univ.cc/ (worldwide universities)

ثالثاً: مؤشر التنمية البشرية

لا عجب أن تحتل سبعة بلدان إسلامية فقط مكانة عالية في مؤشر التنمية البشرية الذي وضعه برنامج التنمية التابع للأمم المتحدة، في حين أن ثمانية وعشرين بلداً تحصل على درجات متوسطة وثمانية عشر بلداً على درجات متدنية.[14] ومشكلة مؤشر التنمية البشرية أنه يضم ثلاثة متغيرات فقط: متوسط العمر المتوقع عند الولادة، ومعرفة القراءة والكتابة، والناتج المحلي الإجمالي للفرد المُعدَّل من أجل التعادل في القوة الشرائية. لذا، فإنه يعكس الإطار المقيد لاقتصاد التنمية قبل اعترافه بالدور الحاسم الذي تؤديه المؤسسات الاجتماعية والثقافية والسياسية، التي أكّدها ابن خلدون في نموذجه، واعترف بها اقتصاد التنمية في وقت متأخر.

لذا، من الأهمية بمكان إعداد مؤشر أكثر شمولاً. وهذا سيؤدي إلى إضافة عدد من المتغيرات الأخرى، بما في ذلك العدل، وترابط الأسرة، والانسجام الاجتماعي، والسلام الفكري (العقلي)، ومكافأة الجدارة والعمل الجاد، وتدني الجريمة والتوتر وانعدام معايير السلوك. ومن المهم أيضاً اعتبار الديمقراطية وحرية التعبير والتوزيع العادل للدخل والثروة، ووجود هيئة قضائية نزيهة وفعّالة. وقد لا تتوافر بيانات بشأن كل هذه العناصر، إلا أنه من الأهمية بمكان وضع مؤشر شامل قدر الإمكان، والسعي لجمع البيانات التي لم تتوافر بعد.

ليس من المستغرب أن نكتشف أن البلدان الإسلامية -التي لا تحرز درجات عالية في مؤشر التنمية البشرية الحالي- هي في الواقع أسوأ من ذلك، إذا قيست بمقياس مؤشر أكثر شمولاً؛ وهذا يعود إلى أنه بعد قرون من انطباق نموذج ابن خلدون، لم تعد اللاشرعية السياسية المشكلة الوحيدة التي أصبحت المجتمعات

---

(14) استناداً إلى بيانات تعود إلى عام 2004 أوردها بنك التنمية الإسلامي، 2007، الجدول 1.8ب، ص 20. ولا تتوفر بيانات بشأن أربعة بلدان. فالبيانات المتعلقة بـ غيانا وهي عضو في منظمة المؤتمر الإسلامي ولكن ليس في بنك التنمية الإسلامي، تعود إلى عام 2002 وتم الحصول عليها من برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2003. الصفحات 237-240.

الإسلامية تواجهها، فقد أصبحت كافة المؤسسات الاجتماعية-الاقتصادية والسياسية في هذه البلدان فاسدة تدريجيّاً، نتيجة لعمل السببية الدورية، فأصبح الآن من الصعب التمييز بين العلة والمعلول. لذا، هناك حاجة لإصلاح شامل، فلا يكفي إيلاء الاهتمام إلى المتغيرات الاقتصادية أو حتى السياسية لعكس مسيرة دائرة الانحطاط.

الفصل التاسع

الحاجة إلى الإصلاح

من أين نبدأ؟

إن الدعوة إلى الإصلاح الشامل في البلدان الإسلامية لعكس دائرة السببية الدورية، التي أطلقها انتهاء المحاسبة السياسية واشتداد الحكم الاستبدادي، تثير تلقائيًا السؤال الهام: من أين نبدأ؟ إن أفضل مكان نبدأ منه هو حيث بدأ النبي ﷺ نفسه بإصلاح البشر، فهم يقومون بدور المحرك في نهضة أي حضارة أو سقوطها. وبالرغم من الحاجة إلى إيلاء الأولوية القصوى لهم، فإن هذا لا يعني ضرورة أن العوامل الاجتماعية-الاقتصادية والسياسية، التي تعرضت إلى الفساد عبر القرون من خلال عملية السببية الدائرية لا تحتاج إلى اهتمام متزامن مع إصلاح البشر.

أولاً: الإصلاح الأخلاقي

صلب المشكلة هو كيف يمكن إصلاح الأفراد بحيث يتحولون إلى بشر أفضل، ويصبحون مصدر نعمة وبركة لمجتمعهم، وللإنسانية جمعاء، تمشياً مع رسالة النبي الواردة في القرآن، قال الله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾[الأنبياء: 107]. لهذا الغرض، لابد من تغيير شخصيتهم وقدرتهم ودوافعهم ووجهة نظرهم الفكرية، بإيلاء الحد الأقصى من الاهتمام إلى تنشئتهم الأخلاقية وتعليمهم. وهذا ما

حاول فعله جميع رسل الله، بمن فيهم إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، عليهم الصلاة والسلام. [1]

إن هذا التأكيد على التنشئة الأخلاقية تبدو غريبة ولا داعي لها في بيئة اليوم العلمانية والليبرالية، غير أن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها، أن النظرة الدينية الكونية، هي التي تنطوي على إمكان المساعدة في تعزيز جميع صفات الشخصية اللازمة، من أجل تحقيق التنمية المستدامة وتحقيق الرؤية الإسلامية للعدل والأخوة والرفاه للجميع. فقد يتعذر تأمين رفاه الجميع إذا كان كل شخص ملتزماً بخدمة مصلحته الخاصة، ولا يرغب في القيام بالتضحيات التي يتطلبها الرفاه للجميع.[2]

إن النظرة الكونية الدينية، المقترنة بالحساب في الآخرة وقدسية القيم الأخلاقية، هي التي تستطيع حفز الأفراد على القيام بالتضحية اللازمة. وهذا ما تحققه النظرة الكونية الدينية عبر إعطاء خدمة المصلحة الخاصة منظوراً بعيد المدى في هذه الدنيا وفي الآخرة. فكلما ضحّى الأفراد بمصلحتهم الخاصة للوفاء بالتزاماتهم الأخلاقية والاجتماعية. الاقتصادية والسياسية في هذه الدنيا –الزائلة على كل حال– ازداد تحقق مصلحتهم الخاصة في الآخرة، وهي الخالدة. لذا، فإن زيادة الوعي الأخلاقي للناس أمر لا مفر منه. في هذا الصدد، يؤكّد القرآن بوضوح

---

(1) القرآن لا يذكر أيّاً من الرسل الذين أرسلهم الله إلى شعوب غير شعوب الشرق الأوسط. فأسماؤهم لم تكن معروفة للناس هناك، فالقرآن ليس دائرة معارف. على أنه يقول بوضوح: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا ﴾ [النحل: 36]، ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾ [غافر: 78]. وفي حديث ضعيف للنبي ﷺ لقد أرسل حوالي 124000 من الرسل إلى مختلف البلدان في أزمنة مختلفة من التاريخ (أورده المودودي في تفسيره للآية 51 من السورة 19، المجلد 3، ص. 72)، انظر:

- Mawdudi, Sayyid Abul A`la. *Tafhim al-Quran*. Lahore: Maktabah Ta'mir-e-Insaniyat, 1962, Volume 3, p. 75.

(2) ان التأكيد في علم الاقتصاد على خدمة المصلحة الخاصة لم يكن ليصبح واقعاً عمليّاً في الغرب. بل إنه خدم بوصفه أداة تحليلية؛ فقد ظلت القيم المسيحية تؤثر في السلوك العام للناس بالرغم من أن أثرها قد انخفض تدريجيّاً، على ما يبدو.

دور الإيمان والإصلاح الأخلاقي والعدل في نهضة المجتمعات وسقوطها.[3]

إن التاريخ مفعم بالأمثلة عن الحالات التي وصل فيها مجتمع من المجتمعات إلى ذروته نتيجة الإصلاح الأخلاقي؛ والتقدم الفكري والاقتصادي يتبع في العموم الإصلاح الأخلاقي، وقد أصاب كرويبر (Kroeber) حين قال: "لا يحضرني شعب واحد طوّر أولاً علماً أو فلسفة أو فنّاً راقياً، ثم كون نمطاً دينيّاً."[4] وقد أكد شويتزر (Schweitzer) أنه "إذا لم يوجد الأساس الأخلاقي، فإن الحضارة تنهار، حتى عندما تكون أكثر القوى المبدعة والفكرية تقوم بدورها في اتجاهات أخرى."[5] لذا فهو يرى أن "السيطرة الأخلاقية على نزعات البشر أهم بكثير من السيطرة على الطبيعة"[6]. وقد جادل توينبي Toynbee أيضاً بأن "السيطرة على الطبيعة غير البشرية، -وهذا مافي مقدور العلم-، يكاد يكون أقل أهمية بكثير بالنسبة للإنسان من علاقاته مع نفسه، ومع أقرانه من البشر ومع الله."[7] وفي الفترة الأقرب عهداً، أكد نايجل لوسون (Nigel Lawson) وزير الخزانة البريطاني، 1983-1989م، أنه "ما من نظام سياسي أو اقتصادي يمكن أن يبقى طويلاً إلا إذا استند إلى قاعدة

(3) انظر على سبيل المثال، قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾، [الحديد:25]، وقوله تعالى: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾، [طه:111]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ﴾، [الأعلى:14]، وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾، [الشمس:10]، وقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾، [العصر:1-3].

(4) Kroeber, Alfred. *Configurations of Culture Growth*. Berkeley: University of California Press, 1994, p. 803-4.

(5) Schweitzer, *The Philosophy of Civilization*, p. xii; see also Toynbee, *A Study of History*, abridgement by D. C. Somervell, Volume 2, p. 364.

(6) Schweitzer, *The Philosophy of Civilization*, p. 22-23, 38, 39, 91.

(7) Toynbee, *A Study of History*, abridgement by D. C. Somervell,Volume 2, p.99.
وفي الواقع فإن توينبي يذهب إلى حد القول بأن "انتصاراً ساحقاً للعلم على الدين سيشكل كارثة للطرفين؛ إذ إن العقل فضلاً عن الدين هو واحد من القدرات الأساسية للطبيعة البشرية"، المصدر ذاته، ص. 99.

أخلاقية."[8] وقد جادل أيضاً فريدمان (Friedman) -وهو أستاذ في جامعة هارفارد، في كتابه الذي صدر حديثاً- بأن النمو الأخلاقي والنمو الاقتصادي متلازمان ويدعم بعضهما بعضاً.[9] والأدلة التجريبية أثبتت الأثر الإيجابي للورع الديني على نطاق واسع التنوع من النتائج.[10] وهذا دليل واضح للنظرة الكونية الدينية، التي يمثلها ابن خلدون، وعدد من العلماء الغربيين، وهي النظرة التي حاولت حركة التنوير تقويضها، وحققت نجاحاً عابراً في محاولتها. ومن دواعي السرور أن عودة النظرة الكونية الدينية تكتسب قيمة يوماً بعد يوم.

1 - العدل والتنمية وتخفيف وطأة الفقر

قد يكون من الصعب الارتقاء بالمستوى الأخلاقي للناس ما لم يتم تأمين العدل أيضاً؛ فقد أصاب الماوردي (توفي 450/ 1058)؛ إذ قال إنه "لا يوجد أي شيء يدمر العالم أسرع من الظلم."[11] فالعدل، بالرغم من كونه سمة مميزة لتعاليم الإسلام، مفقود بشكل واضح في البلدان الإسلامية ويشكل باعثاً على كثير من المشكلات الداخلية والخارجية. إن أول أولويات أي برنامج يرمي إلى تأمين العدل، يجب أن يكون القضاء على الفقر، الذي يقود إلى العجز والبؤس

---

(8) Lawson, Nigel. "Some Reflections on Morality and Capitalism." In Samuel Brittan and Alan Hamlin, (eds.), *Market Capitalism and Moral Values: Proceedings of Section (Economics) of the British Association for the Advancement of Science*, Keele, 1993, Aldershot, UK: Edward Elgar, 1995, p. 35.

(9) Friedman, Benjamin. *Moral Consequences of Economic Growth*. New York: Knopf, 2005.

(10) Gruber, Jonathan. *Religious Market Structure, Religious Participation, and Outcomes: Is Religion Good for You?. NBER Working Paper* 11377, May, 2005, p. 1.; See also Ellison, Christopher. "Religious Involvement and Subjective Wellbeing." *Journal of Health and Social Behavior*, 31:1, 1991, p. 80-99.; Barrow, Robert, and Rachel McCleary. "Religion and Economic Growth." Harvard University, April, 8, 2003.; and Iannaccone, Laurence. "Introduction to the Economics of Religion." *Journal of Economic Literature*, September, 1998, p. 1465-1496.

(11) الماوردي. **أدب الدنيا والدين**، مرجع سابق، ص125.

والجريمة، وكما يقول النبي ﷺ "كاد الفقر أن يكون كفرًا."(12) على أنه قد يتعذر القضاء على الفقر دون الاستخدام الفعال لجميع الموارد المتاحة لتسريع تقدم التنمية الريفية، فضلاً عن التنمية الحضرية، وتعزيز العمالة وفرص العمالة الذاتية.

2 - نشر التعليم والتمويل المصغّر

إن الجهد الإيديولوجي المفرط في فرض الليبرالية الجديدة وأصولية السوق على البلدان النامية الذي تزيّا بزي "إجماع واشنطن" يعد فاشلاً.(13) فقد دلت الأدبيات حديثة العهد المتعلقة بالتنمية أنه لا يوجد مجموعة قواعد عامة متفردة يمكن للبلدان النامية أن تتبعها بغية تسريع التنمية.(14) بوسع البلدان الإسلامية اختيار الاستراتيجية التي تناسبها حسب أهدافها وظروفها.(15) وفي الوقت الذي يتعين فيه بذل كل جهد لتسريع التنمية، فإن التركيز يجب أن ينصب على تأمين العدل. وهذا سيبقى أملاً زائفاً إذا لم يتم تخفيف وطأة الفقر، ولم يتم تقليص حالات عدم المساواة الفادحة في الدخل والثروة. وتتمثل اثنتان من أهم العقبات التي تعترض طريق تحقيق هذا الهدف في: التكلفة الباهظة للتعليم، والتمويل الصغير. لذا، فإنه من المهم أن يتاح التعليم عالي الجودة للفقراء إن لم يكن مجاناً فبأسعار ميسورة، وذلك بغية ترقية جانبهم الأخلاقي والفكري، وتعليمهم

---

(12) رواه البيهقي في شعب الإيمان عن أنس بن مال أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: "كاد الفقر أن يكون كفرًا ..."، انظر:

- البيهقي، أحمد بن الحسين. **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1410هـ ج5، ص267، الحديث رقم 6612.

(13) Rodrik, Dani. "Goodbye Washington Consensus, Hello Washington Confusion? A Review of the World Bank›s Economic Growth in the 1990s: Learning from a Decade of Reform." *Journal of Economic Literature*, December, 2006, p. 974.

(14) World Bank. Economic Growth in the 1990s, p. xiii.

(15) Chapra, M. Umer. *Islam and Economic Development*. Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1993,; Chapra, M. Umer. *The Future of Economics: An Islamic Perspective*. Leicester, UK: The Islamic Foundation, 2000.

المهارات المطلوبة. ولا يقل عن ذلك أهمية توفير فرص الحصول على القروض الصغيرة الميسرة قليلة الكلفة ليتمكنوا من إنشاء مشاريعهم الصغيرة

وبما أن انحطاط التعليم والبحث العلمي والتكنولوجي من أهم أسباب انحطاط المسلمين، فمن الواجب إزالة الفجوة القائمة في هذه الميادين بين البلدان الإسلامية والبلدان المتقدمة، عبر توفير التعليم عالي الجودة ومرافق البحث العلمي وتسهيلاته، من خلال انتشار المدارس والكليات والجامعات حسنة التجهيزات في أنحاء البلاد. في هذه العملية يتعين إيلاء اهتمام خاص لضمان أن يكون التعليم متاحاً لكافة شرائح المجتمع، لا للأغنياء فحسب. ومن سوء الحظ أن خصخصة التعليم قد جعلته باهظ التكلفة، فأصبح بعيد المنال على الفقراء. فإذا لم يتم إصلاح هذا الوضع، فإن الأغنياء هم الذين سيحصلون بالدرجة الأولى على التعليم العالي. وهذا سوف يزيد حالات عدم المساواة في الدخل والثروة بدلاً من خفضها، ويؤدي إلى تفاقم التوترات والاضطرابات السائدة في المجتمعات الإسلامية. لذا، من الواجب خفض تكلفة التعليم للفقراء. ولن يكون هذا ممكناً من دون زيادة المعونات الحكومية للتعليم زيادة جوهرية، وتنظيم جمع الزكاة وتوزيعها، وكذلك الأوقاف والمساهمات الخيرية الخاصة الأخرى. فإذا كان العامل البشري هو الأهم للتنمية، فلا يوجد ما يمنع من تخصيص نسبة أكبر من موارد الحكومة من أجل نشر التعليم، الذي يبدو أنه واحد من أعظم ضحايا انعدام وجود المحاسبة السياسية في العالم الإسلامي.

ويتمثل شرط أساس مهم وحتمي من أجل تخفيف وطأة الفقر، بإتاحة التمويل الصغير للفقراء من أجل تمكينهم من تحقيق حلمهم في إقامة مشاريعهم الصغيرة. ويبدو أنه لم يثبت أن التمويل الصغير الذي يستند إلى الفوائد طريقة فعّالة لمساعدتهم في هذه المهمة. لقد أظهرت دراسة جاءت في الوقت المناسب (2007)، قام بتحريرها الدكتور قاضي خلق الزمان أحمد، رئيس جمعية بنغلاديش الاقتصادية، بشأن عمل مؤسسات التمويل الصغيرة الرئيسة في بنغلاديش، أن التحسينات المطلوبة لم تتحقق في حياة المقترضين في معظم الحالات. فسعر

الفائدة الواقعي يبلغ 30 % إلى 45 % ويسبب مشقة للمقترضين في خدمة الدَّين؛ فهم مضطرون في كثير من الأحيان إلى التضحية بالاستهلاكات الأساسية وإلى الاقتراض من المرابين. وهذا يغرقهم -دون قصد منهم- في حلقة لا نهائية من الدَّين الذي يكّرس الفقر، ويؤدي -في خاتمة المطاف- إلى ازدياد الاضطرابات والتوتر الاجتماعي.[16] لذا، من الأهمية بمكان، في الوقت الذي تم فيه الاحتفاظ بالآلية المبتكرة للإقراض، -التي تستند إلى المجموعات التي اعتمدها بنك غرامين Grameen Bank، ومؤسسات أخرى في بنغلاديش- أن يقدِّم التمويل الصغير إلى أكثر الفقراء فقراً على أساس إنساني لا ينطوي على الفائدة. وهذا سيجعل من اللازم تحقيق التكامل بين التمويل الصغير والزكاة ومؤسسات الأوقاف. وأما المقتدرون فيجب تعميم عمليات المشاركة في الربح والخسارة وأنماط التمويل الإسلامي المبنية على الإيجار. غير أن التمويل الصغير قد لا يكفي بحد ذاته، فينبغي أيضاً توسعة التدريب المهني إلى جانب البنية الأساسية ومرافق التسويق لدعم المشاريع الصغيرة[17].

ومع أن تخفيف وطأة الفقر قد يكون، إنجازاً عظيماً، إلا أنه لن يكفي لتحقيق أُخوة البشر التي يدعو إليها الإسلام، كما يتعين تحقيق توزيع عادل للدخل والثروة من أجل تأمين المساواة الاجتماعية والكرامة والاحترام لكل فرد في المجتمعات الإسلامية. فإن العدل والترقية الأخلاقية والاجتماعية - الاقتصادية والأخوة، كلها عوامل مترابطة؛ إذ إنه قد يتعذر تحقيق تحسين مستدام في أحد هذه العوامل دون تحقيق تحسين مستدام في المجالات الأخرى.

---

(16) Ahmad, Qazi Kholiquzzaman (ed.). *Socio-Economic and Indebtedness-Related Impact of Micro-Credit in Bangladesh*. Dhaka: Bangladesh Unnayan Parishad, 2007. p. xix-xvii and 32..

(17) للتفاصيل، انظر:

- Chapra, M. Umer. "Challenges Facing the Islamic Financial Industry." In M. Kabir Hassan and Mervyn Lewis (eds.), *Handbook of Islamic Banking*, Northampton, MA, USA: Edward Elgar, 2007, p. 336-338.

3 - إصلاح جميع المؤسسات

قد يكون من الصعب تحقيق هذا التحسين الإجمالي في وضع البشر دون إصلاح جميع المؤسسات التي تؤثر في السلوك البشري. وأهم هذه المؤسسات الأسرة؛ إنها المؤسسة الأولى والأكثر أهمية في حياة الطفل فيما يتعلق بالتنشئة الأخلاقية والتعليم[18]. فالأب والأم هما المعلمان المخلصان للطفل منذ البداية، وإذا لم يكونا مثقفين ومتعلمين، وإذا لم تكن شخصيتهما تعكس القيم الإسلامية، فقد لا يستطيعان القيام بدورهما على نحو مُرضٍ. إن محبة الأبوين وعاطفتهما تجاه الأبناء، ولا سيما الأم، أمران حاسمان من أجل تنشئة جيل جديد يكون مستقيماً أخلاقيّاً، ونشيطاً فكريّاً، ولديه شعور بالمسؤولية الاجتماعية، ومتعاوناً ويهتم بالآخرين. فإذا فشلت الأسرة في القيام بهذا الدور، فما من أحد يستطيع أن يحل مكانها. ولهذا السبب فإن الإسلام، شأنه في ذلك شأن الأديان الأخرى، أكّد على سلامة الأسرة ووجود بيئة يسودها الحب والعطف بين الأبوين، قال الله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الروم: 21]

إن دور الأسرة بحاجة إلى تعزيز من المؤسسات التعليمية، من أجل توفير تعليم عالي الجودة في جميع ميادين المعرفة، لا سيما في مجال العلوم والتكنولوجيا، لتمكين المجتمعات الإسلامية من المنافسة الناجحة في الساحة الدولية، وتحقيق معدل معقول من النمو الاقتصادي. وفي الوقت الذي أدت فيه المؤسسات التعليمية دوراً حاسماً في القرون الأولى من التاريخ الإسلامي، نتيجة الأعمال الخيرية الخاصة والدعم المجزي للحكومات، فإنها الآن عاجزة عن القيام بذلك الدور. ويتمثل أحد الأسباب في أن دعم الحكومة للتعليم والبحث

(18) للاطلاع على مناقشة قيمة بشأن الحاجة إلى التنشئة الأخلاقية والدور الحاسم للأسرة في ذلك. انظر:

- أبو سليمان. **أزمة العقل المسلم**، مرجع سابق.
- أبو سليمان. **أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة**، مرجع سابق.

العلمي قد انخفض كثيراً جراء اللاشرعية السياسية، وعدم التقدير الكافي للدور الحاسم للتعليم في التنمية، والإنفاق المفرط على الكماليات وعلى الدفاع. وقد كان لإهمال التعليم الأخلاقي والمادي أثره في الأسرة أيضاً. ولذلك، فإنها غير قادرة على القيام بدورها الفعال في التنشئة جراء عدم تعليم الأبوين، لا سيما الأمهات.

وتحتاج المؤسسات الأخرى إلى التعزيز للنهوض بدورها المهم في التنشئة والتعليم، بعد أن أصبحت غير فعالة، فمن هذه المؤسسات المساجد، التي لها دور حاسم ينبغي أن تقوم به في المجتمعات الإسلامية، ولكنها الآن لا تستطيع فعل ذلك، لأن أئمة المساجد، -الذين من المفترض أن يعدّوا قدوة للآخرين ويقومون بدور فعّال في التربية الأخلاقية وترقية شخصية جماعة المصلين- ليسوا مؤهلين تأهيلاً جيداً من حيث التعليم ليقوموا بهذا الدور فحسب، بل إنهم أيضاً معزولون عن جماعة المصلين، فهم يصلون إلى المسجد قبيل إقامة الصلاة ويغادرونه بعد نهاية الصلاة. وهم عادة لا يتفاعلون مع جماعة المصلين، وإذا فعلوا، فإنهم لا يستطيعون تعزيز وعيهم الأخلاقي، لأن رؤيتهم للإسلام، في كثير من الأحيان، محدودة جدّاً. بل إنها كثيراً ما تكون تقتصر على أداء الصلوات وتطبيق بعض القواعد المتعلقة بالمظهر الخارجي، ثم إن وضع الأئمة الاقتصادي الضعيف، إلى جانب مركزهم الاجتماعي المتدني، يحول دون استطاعتهم القيام بدور فعال في التغيير الاجتماعي. ولا يمكن تحسين الوضع السائد دون تنويع تدريس المدارس الدينية في تعليم الطلاب المهارات المطلوبة، والتقدير الأكثر وضوحاً لأهمية العدل والخلق الحسن في نظام القيم الإسلامي، إلى جانب منهاج منقح في التعليم الديني، لتمكينهم من تحليل المسائل بطريقة علمية، وتجنب التطرف والنمطيات.

وفي حين أنه يتعين على المدارس والكليات ومؤسسات التعليم العالي تكملة دور الأسرة والمسجد والمدارس الدينية في التنشئة الأخلاقية، فإن دورها

الأساسي هو توفير تعليم عالي الجودة، لا سيما في مجال العلوم والتكنولوجيا، والمهارات اللازمة لتمكين الطلاب من الحصول على فرص أفضل في سوق العمالة، مما يجعلهم يستطيعون المساعدة في تسريع تنمية بلدهم. إن نوعية التعليم في جميع هذه المؤسسات تحتاج إلى تحسين كبير من خلال تغيير مناهجها وتخصيص جزء مهم من موارد الحكومة لها. إن الاستثمار في التعليم بغية تحسين نوعيته سيكون أكثر إنتاجية في المدى الطويل من الاستثمار في مجالات أخرى من الإنفاق، بما في ذلك العتاد العسكري. لقد خلص كيندي Kennedy، -وهو أستاذ في جامعة ييل Yale-، إلى أن الأمم التي تتوسع عسكريّاً بحيث تتجاوز ما تستطيع اقتصاداتها أن تتحمله تبحث عن السقوط.(19)

ثانياً: الإصلاح السياسي

من شأن الإصلاح والترقية الاجتماعية الاقتصادية للبشر أن يكونا أقل صعوبة نسبيّاً، إذا كان النظام السياسي يدعم ذلك أيضاً، إن من شأن الإصلاح السياسي، إلى جانب حرية التعبير ونظام قضائي نزيه ومحاسبة نخبة السلطة، أن يساعد على الأقل في تقليص الفساد وسوء الإدارة السائدين الآن، إن لم يساعد في القضاء عليهما. وهذا من شأنه أن يمكّن من الاستخدام الفعال للموارد العامة من أجل التعليم والصحة والتنمية الريفية والحضرية؛ مما يؤدي إلى رفعة الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية، ومن شأنه أيضاً المساعدة على إدخال الإصلاح الزراعي، الأمر الذي يمكّن الفلاحين من الحصول على حصة عادلة من إنتاجهم الراهن، ويوفر لهم الموارد التي يحتاجون إليها للحصول على التدريب، إلى جانب البذور والأدوات والأسمدة الأفضل، من أجل زيادة إنتاجهم في المستقبل. وعندئذ سوف يتمكّن العالم الإسلامي من توليد نوع الفائض الزراعي اللازم، من أجل الاستثمار في التنمية التكنولوجية والصناعية، وفي البنية الأساسية، وهو

(19) Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers*, p. 536-40.; See also: Toynbee, *A Study of History*, abridgement by D. C. Somervell,Volume 2, p. 370.

الفائض الذي تمكّن العالم الإسلامي من توليده في القرون السابقة، وتمكنت اليابان وكوريا الجنوبية وتايوان من توليده في التاريخ الحديث. وجدير بالذّكر أنّ الإصلاح الزراعي الذي أدخلته سلطات الاحتلال إلى البلدان آنفة الذكر قد ساعد في تدمير قاعدة سلطة الأسياد الإقطاعيين.[20]

1 - كيفية تحقيق الإصلاح السياسي

السؤال الحاسم هو: كيف يتحقق الإصلاح السياسي في بلدان تتمترس فيها اللاشرعية السياسية، وتستخدم الحكومات جميع أشكال القمع، لكبح أي نضال من أجل الإصلاح السياسي؟ يجب استبعاد النضال المسلح، فهو نادراً ما نجح في البلدان الإسلامية في الماضي، بل هو أقل احتمالاً بأن ينجح الآن في الوقت الذي يتوافر فيه للحكومات وسائل أكثر تقدماً وتعقيداً لقمعه، ولتعذيب المنخرطين فيه وإفقارهم. إن أي جهد يبذل للإطاحة بالحكومات الراهنة، من خلال اللجوء إلى القوة والعنف، يمكن أن يؤدي إلى خسائر ضخمة في الأرواح والممتلكات، وقد يزعزع استقرار المجتمعات، ويفاقم حالات الظلم ويبطئ التنمية والإصلاح، ويزيد المشكلات القائمة سوءاً. ثم إن معاناة الفقراء والمحرومين يمكن أن تكون شديدة لا تطاق، ولا يجدر بالمسلم أن يلقي بنفسه في محنة لا يطيقها".[21]

إن أفضل استراتيجية للإصلاح السياسي هي، النضال السلمي البعيد عن العنف، حتى لو بدا أن ذلك يستغرق الكثير من الوقت. وقد عبر القرآن بوضوح عن تفضيله للحوار من أجل تسوية النزاع؛ إذ قال: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: 125] كما أكد النبي ﷺ على النضال السلمي

(20) Chapra, *Islam and Economic Development*, p. 175–77.

(21) روى الترمذي في جامعه عن حذيفة قال: قال رسول الله ﷺ: "لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه"، قالوا: وكيف يذل نفسه؟ قال: "يتعرض من البلاء لما لا يطيق"، انظر:
- الترمذي، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، ج4، ص522، حديث رقم 2254.

حينما قال: "من يحرم الرفق يحرم الخير".[22] وقال أيضاً: "إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف وما لا يعطي على ما سواه".[23] إن تعاليم القرآن وقدوة النبي ﷺ وعِبَر التاريخ كلها ضد اللجوء إلى القوة أو العنف في إحياء الإسلام. ومن الصعب فهم كيف يمكن لشخص ما أن يسمي نفسه مسلماً ثم يقتل أو يشوه الأبرياء في انتهاك واضح للتعاليم الإسلامية، هذا لا يمكن أن يُعدَّ من "الرحمة"، التي يريد القرآن من المسلمين أن يتمثّلوها.

2 - هل يمكن للنضال السلمي أن ينجح؟

يثير هذا في الذهن عدداً من الأسئلة، أحدها: هل يوجد أي أمل للنجاح من خلال النضال السلمي؟ مما يدعو إلى السرور أن عدداً من العوامل تبعث الثقة في المستقبل. إن البيئة الدولية لا تنظر بعين الود إلى الحكومات غير الشرعية فهي حكومات في طريقها إلى الفشل.[24] كما أن البيئة الدولية مناهضة للفساد وتبييض الأموال، الأمر الذي يجعل من الصعب إخفاء الثروة التي تكتسب بطرق غير مشروعة. ثم إن الضغوط المحلية التي تطالب بإدخال الديمقراطية تزداد زخماً في كافة البلدان الإسلامية تقريباً. ولعلّ انتشار التعليم والتحسن التدريجي للوضع الاقتصادي للفقراء سوف يساعد في إضعاف هياكل السلطة الراهنة التي تزدهر في وجود الأمية وفقر الجماهير.

إن ترسيخ الحكومات الديمقراطية، حتى إذا سيطر عليها في بادئ الأمر الأسياد الإقطاعيون، لابد أن يُضعِف هياكل السلطة مع الزمن، بسبب قوة اقتراع

---

(22) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج4، ص2003، حديث رقم 2592.

(23) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج1، ص74، حديث رقم 55.

(24) في 1974م، كان 39 بلداً في العالم ـ واحد من كل أربعة ـ ديمقراطيا. واليوم يستخدم 115 بلداً ـ أكثر بقليل من اثنين من ثلاثة ـ انتخابات حرة، لاختيار الزعماء الوطنيين (الرقم لعام 1974 مستقى من البنك الدولي، "تقرير التنمية العالمية، 1997م، ص. 111، في حين أن أحدث البيانات اعتباراً من 14 يناير 2004 من Electionworld.org).

جمهور الناخبين. وقد يساعد الضغط على الحكومات المنتخَبة في جعلها تفي بوعودها، وقد يساعد أيضاً على تقليص الفساد والإنفاق العسكري.[25] وتحويل المزيد من الموارد للتعليم والصحة والتنمية، ويتيح أيضاً تنفيذ الإصلاح الزراعي. إن التحسن الناجم في الوضع الاجتماعي - الاقتصادي للفقراء من الريف، الذي يجري الآن جراء الأموال التي يحولها المغتربون من العمال، سوف ينجم عنه بعدئذ طبقة وسطى أوسع نطاقاً وأكثر قوة، وراغبة في النضال من أجل حقوقها بشكل ديمقراطي.

إن العولمة تعمل على كبح الحكومات الاستبدادية، فغياب حرية التعبير محليّاً أصبح يتعرّض بشكل قوي للنقد في وسائل الإعلام الدولية. فانتشار الأنباء، عبر الإذاعات والفضائيات والفاكس وشبكات الإنترنت، أحبط جهود الحكومات القمعية في مراقبة النقد الخارجي، ومَنْع انتشاره بين الناس داخل البلد المكبوت. لذا، فحتى إذا كانت الحكومات لا تخضع للمحاسبة محليّاً، فقد أصبحت خاضعة للمحاسبة على فسادها وانتهاكاتها لحقوق الإنسان على الصعيد الدولي. ومع أن هذا غير كاف، إلا أنه سوف يمارس تأثيراً صحيّاً على سير الأحداث في المستقبل.

3 - الصعوبات الكامنة أمام الإصلاح

قد لا يكون إنجاح الديمقراطية في هذه البلدان بالمهمة السهلة، وهذا يعود إلى الموقف الاستبدادي المعاند لدى النخب الحاكمة في الوقت الراهن، والذين ربما سيواصلون استخدام كافة الوسائل المتاحة لهم للفوز في الانتخابات. فمواقفهم قد لا تتغير بسهولة، وقد يحاولون استخدام عدد من الحيل لتجنب

(25) لقد انخفض الإنفاق العسكري العالمي انخفاضاً كبيراً من 1.2 تريليون دولار في عام 1985 إلى 809 مليار دولار في عام 1998. غير أنه ارتفع إلى 950 مليار دولار في عام 2003. وهذا من سوء الحظ لكن يفترض أنه يعود بالدرجة الأولى إلى اجتياح الولايات المتحدة للعراق وحالات العجز الكبير التي أوجدها في الموازنة. ("الإنفاق العسكري العالمي"، 16 يونيو 2004).
(www.globalissues.org/geopolitics/armstrade/spending.asp#worldmilitaryspending)

المحاسبة الحقيقية، لذلك فقد لا يكون هناك فرق مهم بين سلوك الحكام المطلقين والحكام المنتخبين في المرحلة الأولى. غير أن الفرق الحقيقي سوف يأتي تدريجيّاً مع نجاح النضال من أجل رؤية الديمقراطية تلقى الدعم عبر الرقابة الدولية على الانتخابات والصحافة الحرة، فضلاً عن إصلاحات قانونية وسياسية وقضائية تدعو الحاجة الماسة إليها. وأكثر هذه الإصلاحات أهمية هو إعادة تنظيم عملية الانتخاب، وإزالة، أو على الأقل تقليص، نفوذ المال والسلطة والتلاعب في اختيار القادة السياسيين. إن الإنفاق المفرط على الحملات الانتخابية يعمل لمصلحة الأثرياء والأقوياء، وضد المرشحين الجديرين من الطبقة الوسطى، كما أنه يدعو إلى الفساد جراء الجهد الذي يبذله المرشحون الفائزون بعد الانتخابات لاستعادة ما أنفقوه، أو لتقديم المنافع للممولين. إلاّ أن هذا الجهد قد يقابل بمقاومة شديدة، ويستغرق وقتاً لكي ينجح. فالسلطة السياسية الفاسدة التي لا تتمتع بالكفاءة تفاقم الظلم وتفقر الشعب وتعيق التنمية.

إن نظام الأراضي المستأجرة والمملوكة والموروثة تاريخياً يشكل أيضاً عائقاً في وجه الديمقراطية، من حيث كونه من بين الأسباب الأساسية للظلم والتخلف ولعدة مشكلات اقتصادية واجتماعية وسياسية. إن استغلال الفلاحين يجعلهم عاجزين حتى عن توفير الطعام لأنفسهم ولأسرهم، ناهيك عن إفراز فائض لازم للاستثمار في البذور والأدوات والأسمدة المحسَّنة، وإنشاء صناعات صغيرة في المناطق الريفية والحضرية من أجل زيادة الإنتاج والدخل. هذا الاستغلال يؤدي إلى إضعاف نسيجهم الأخلاقي، ويجعلهم يلجأون إلى الغش والكذب، كما أنه يجرح كبرياءهم ويقلص دافعهم إلى العمل، كما أن قدرتهم على الإنتاج وإنتاجهم المتدنيين يقلصان أيضاً قدرتهم على الادخار والاستثمار، ويحرمهم من التعليم والتدريب اللذين يحتاجون إليهما، لزيادة قدرتهم على الإنتاج وتحسين وضعهم الاقتصادي. ولا يستطيع الفلاحون الذين يشكلون الغالبية العظمى من السكان الاقتراع بحرية لانتخاب ممثليهم السياسيين الذين يريدونهم، بينما باستطاعة الأسياد الإقطاعيين التأثير في القوات المسلحة وبيروقراطية الحكومة، فضلاً عن

السلطة القضائية والشرطة من خلال أبنائهم وأقاربهم، الذين يحتلون مناصب مهمة في تلك المؤسسات، واستخدام سلطتهم ومواردهم لكبت كل معارضة. وهكذا، فإن آليات الحكومة برمتها تصبح خادمة لهم ولمصالحهم الشخصية. إن حرمان طبقة الفلاحين لا يؤدي إلى زيادة المدخرات لدى الأسياد الإقطاعيين، فهم إما يبددون دخلهم على الترف والاستهلاك المنافي للذوق أو يستثمرونه في الخارج؛ وهذا يضطر البلد إلى اللجوء إلى الاقتراض الخارجي بنسبة فاحشة، مما يزيد عبء خدمة الديون ويقلص الموارد المتاحة للتنمية.

4 - هل يستطيع العالم الغربي تقديم المساعدة؟

من المؤكد أن العالم الغربي يستطيع أن يقوم بدور حافز في إعادة الديمقراطية وتعزيز النهضة الاجتماعية - الاقتصادية في البلدان الإسلامية، وهذا لا شك لمصلحته في المدى الطويل. إن من شأن ازدياد المحاسبة السياسية أن يؤدي إلى استخدام أكثر جدوى للموارد، من أجل تحسين التعليم وزيادة فرص العمالة والأعمال الخاصة. وهذا، بدوره، من شأنه أن يساعد على تعزيز النهضة الاجتماعية الاقتصادية، ويزيل الصعوبات وانعدام المساواة التي يواجهها الشعب، ويخفف الاضطراب والغليان في العالم الإسلامي.[26]. كما أن من شأنه أن يوسع نطاق السوق من أجل الصادرات المتبادلة. ثم إن ازدياد التجارة من شأنه أن يؤدي إلى المزيد من الترابط والتفاهم، ويحبط جهود جميع الذين تقتضي مصالحهم الشخصية تعزيز الصراع.

لا يستطيع الغرب تقديم المساعدة لإعادة الديمقراطية أو خفض القتال المسلح باستخدام القوة، فالقوة لم ولن تنجح أبداً. إن استخدام الولايات المتحدة وحلفائها القوة في أفغانستان والعراق، واستخدام إسرائيل لها في فلسطين ولبنان بمساعدة

(26) لا يمكن للتعليم أن يساعد في خفض الغليان، إلا إذا غرس في نفوس الطلاب الأخلاق الحميدة النبيلة ووفر لهم تلك المهارات المطلوبة لتمكينهم من كسب دخل يكفي لتلبية احتياجاتهم. انظر:

- Krueger, Alan, and Jitka Maleckova. "Education, Poverty and Terrorism: Is there a Causal Connection?" *Journal of Economic Perspectives*, 17: 4, Fall, 2003, p. 119-144.

الولايات المتحدة، أدى إلى قتل غير مسوغ لأكثر من مئة ألف من الأبرياء، وإلى تدمير بنى أساسية مهمّة، وصناعات ومزارع ومدارس ومستشفيات.[27] وبدلاً من إزالة الفقر وتعزيز النهضة الاجتماعية- الاقتصادية والعدل، -وهما ما تحتاج إليه هذه البلدان حاجة ماسة في الوقت الراهن- فإن هذه الهجمات كان لها مفعول عكسي. وهذا يساعد على تعميق الكراهية للغرب، ويهيء أجواءً للمواجهة، ويؤدي إلى صدام الحضارات. وسيكون لهذا تأثير سيء على الجميع، ولا سيما على العالم الإسلامي، لأنه سيبطئ التنمية ووتيرة الإصلاح الاجتماعي- الاقتصادي التي تدعو الحاجة الماسة إليه.

يتعين على الغرب أن يدرك بأن العالم الإسلامي الذي يقدر عدد سكانه من 1.3 إلى 1.8 مليار ليس كياناً كليّاً متجانسًا. ففي حين أن المعتقدات الأساسية يشترك فيها جميع المسلمين، فإنه يوجد تنوع كبير في اللغات والثقافات والأنماط السلوكية. وبالرغم من هذا التنوع، فإن الاتجاه السائد لدى السكان المسلمين كان وما يزال دائماً معتدلاً ومحبّاً للسلام ومتعاوناً، ويسهل التعامل معه.[28] وقد اعترف برنارد لويس Lewis بذلك صراحة إذ قال: "يوجد شيء ما في ثقافة الإسلام الدينية التي تثير في أفقر الفلاحين والباعة المتجولين شعوراً بالنبل والكياسة نحو الآخرين لا يفوقه أبداً -ونادراً ما يضارعه- أي شعور في حضارات أخرى."[29]

يوجد، متطرفون ومقاتلون في المجتمع الإسلامي مثلما يوجد في أي مجتمع

---

(27) إن عدد الذين قتلتهم الولايات المتحدة وحلفاؤها يفوق كثيراً عدد الذين قتلهم المغول، الذين كانوا يعدون في غاية القسوة. يتراوح عدد الذين قتلهم المغول عندما اجتاحوا بغداد والمناطق المحيطة بها في 656هـ/ 1258م بين 200000 و 800000. انظر:

- Morgan, "Mongols.", p. 231.

(28) أنظر: أيضاً:

- Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* Oxford: Oxford University Press, 1992.

(29) Lewis, Bernard. "The Roots of Muslim Rage." *The Atlantic online*, digital edition, Parts I and II, September 1990, part 11, p. 8.

آخر في العالم، ولا تجوز المبالغة في وجود المتطرفين في المجتمع الإسلامي، لأنهم يشكلون أقلية ضئيلة من المجموع، كما أن المقاتلين من بين المتطرفين يشكلون نسبة أقل. إن المسلمين يمقتون ما يفعله المقاتلون لأنه يعد انتهاكاً واضحاً للتعاليم الإسلامية. إن القرآن يساوي بين قتل شخص بريء واحد وقتل البشر جميعاً.(30) كما أنه يدين الفساد(31) الذي يشمل جميع أنواع الجريمة، بما في ذلك التدمير غير المسوغ للحياة والممتلكات، وعدم الوفاء بالالتزامات الاجتماعية - الاقتصادية، وكل شيء يؤدي إلى الفوضى والخوف وعدم الأمان والبؤس.(32) لذا، فإن المساواة بين الإسلام أو المسلمين، و"الإرهاب" أو "الفاشية" يبتعد كل البعد عن الإنصاف، وهو مهين ويثير الغيظ والغضب، وسيزيد من سوء النوايا والتوتر.

ويتعين على الغرب أيضاً أن يضع نصب العين أن جميع شعوب العالم يحبون دينهم وقيمهم وثقافتهم، وأنهم لن يقبلوا أي مفهوم موحد للعولمة،

---

(30) قال الله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ [المائدة: 32].

(31) يقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾، [البقرة:11]، ويقول تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾، [البقرة:27]، ويقول تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، [الأعراف:56]، ويقول تعالى: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾، [الأعراف:85]، ويقول تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾، [الرعد:25]، ويقول تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعُوٓا۟ أَمْرَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٥١﴾ ٱلَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾، [الشعراء:151-152].

(32) انظر الآيات القرآنية التي وردت فيها كلمة "الفساد" تحت الجذر "فسد" في المصحف المفهرس لمحمد فؤاد عبد الباقي. انظر أيضاً:

- AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, p. 139-141.

بصرف النظر عما إذا كانوا في الصين أو اليابان أو الهند أو العالم الإسلامي. لذا، فإن العالم الإسلامي ليس فريداً في هذا الصدد. فأي جهد يبذل لفرض ثقافة غريبة غير مقبولة لابد أن يقابل بالمقاومة. كما يتعين الأخذ بالحسبان أن التحديث أو العولمة ليسا بالضرورة صنو "المماهاة بالغرب Westernization". ومما لا شك فيه أن اعتماد التكنولوجيا الحديثة أمر لابد منه للتنمية. ولا يغيب عن الوعي أن التكنولوجيا هي نتيجة تراكم مساهمات عدة حضارات، بما في ذلك الحضارات الصينية والهندية والبيزنطية والساسانية والإسلامية. فإذا كانت التكنولوجيا غير غربية، فما الذي يعنيه التشبه بالغرب؟ هل هي القيم؟ إنّ كلّ بلد له الحق في التمسك بقيمه، ويجب الترحيب بذلك، لأنه يضيف تنوعاً وثراء إلى أطياف العالم الاجتماعية والثقافية. وهذا لا يعني أن ما هو جيد في ثقافات أخرى لا يجب اعتماده عن طيب خاطر، فالتاريخ يشهد أن المسلمين كانوا دائماً يفعلون ذلك.

مما لا شك فيه أن للمسلمين، -مثل الشعوب الأخرى- نقاط ضعفهم ولكن هذه لا علاقة لها بالإسلام ويجب إزالتها. ويمكن تحقيق هذا الأمر تدريجيّاً، من خلال التنشئة المناسبة والتعليم، والنهضة الاجتماعية الاقتصادية والإصلاح السياسي. إن تحقيق التغيير الاجتماعي من أصعب المهام وأكثرها استغراقاً للوقت، ومعظم الأدبيات المتعلقة بالتغيير الاجتماعي تدل على أن التغيير لا يمكن أن يحدث إلا تدريجيّاً. وهذا يقتضي وجود درجة عالية من الصبر، ويملي على الحكومات والمؤسسات التعليمية وحركات الإصلاح الاجتماعي تنسيق جهودها إذا أرادت أن تنجح.

ويتعين على الغرب أن يدرك أنه يوجد الآن الكثير من سوء الفهم تجاهه في العالم الإسلامي، بسبب الحروب الصليبية والهجمات الوحشية على الإسلام وعلى النبي ﷺ.[33] ولقد كان من المتوقع أن تخف وطأة هذه الهجمات، -التي

(33) للاطلاع على تحليل جيد للتوترات بين الإسلام والغرب، انظر (لا سيما الفصل الثاني):
- Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*

حصلت خلال القرون العديدة الماضية-، في عصر العولمة، لكن هذا لم يحصل لسوء الحظ؛ فالهجمات لم تزدد فحسب، بل أصبحت أكثر وحشية. وهذا أدى إلى تعميق التوتر وزاد من تفاقم سوء الفهم السائد. إن ما يتعين على الغرب فعله هو تغيير استراتيجيته عبر اعتماد ثلاثة تدابير توجد حاجة ماسة إليها:

أ - الإقلاع عن مهاجمة الإسلام، عبر التأكيد على المعتقدات والقيم المشتركة للمسيحية والإسلام.

ب - تقديم المساعدة التي يحتاج إليها العالم الإسلامي كثيراً من أجل تسريع النهضة الاجتماعية - الاقتصادية.

ت - تعزيز الإصلاح السياسي.

ومن حسن الحظ أن هذا بدأ يحدث إلى حد ما؛ إذ إنه يوجد عدد من العلماء الذين دأبوا على التأكيد على المعتقدات والقيم المشتركة بين المسيحية والإسلام. يقول ريتشارد بولييت (Richard Bulliet) إن هذين الدينين أخوان ولا يوجد بينهما اختلاف جوهري، إلى درجة أنه يمكن القول بأنه يوجد "حضارة إسلامية مسيحية."[34] ويقول لويس Lewis بأنه يوجد أكثرية ذات شأن من المسلمين "الذين نشترك معهم في معتقدات وطموحات أساسية: ثقافية وأخلاقية، اجتماعية وسياسية."[35] بل يذهب إلى حد القول: "لقد جاء الإسلام بالراحة وهدوء البال لملايين لا تعد ولا تحصى من الرجال والنساء. لقد أضفى الكرامة والمعنى على حياة المكتئبين والفقراء. لقد عَلَّم الناس من مختلف الأجناس العيش في جو من الأخوة، وعَلَّم الناس من مختلف العقائد أن يعيشوا جنباً إلى جنب في جو من التسامح المعقول. فقد كان مصدراً مهمّاً لحضارة عظيمة عاش فيها آخرون إلى جانب المسلمين حياة مبدعة ومفيدة، أثرت منجزاتها في العالم بأسره[36]. فإذا

---

(34) Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization.*

(35) Lewis, Bernard. "The Roots of Muslim Rage.", part 1, p. 2.

(36) Ibid.

كان يوجد هذا القدر الكبير مما هو مشترك بين الديانتين، يستطيعان أن يقدماه لبعضهما بعضاً، فلم لا يتم التأكيد على الحاجة إلى التعايش السلمي بدلاً من صدام الحضارتين.

وقد أخذت المساعدات الإنسانية تتوالى وهذا يساعد قضية النهضة الاجتماعية - الاقتصادية. وعلاوة على ذلك، هناك عدد كبير من المسلمين الذين يدرسون ويعملون في بلدان غربية. ولقد ساعدت الأموال التي يحولها المغتربون إلى بلدانهم في تعزيز النهضة الاجتماعية - الاقتصادية. ويمكن أن يتعزز هذا عبر زيادة المساعدة في إزالة الفقر والبطالة. ولو أن الولايات المتحدة قد حولت مليارات الدولارات التي أنفقتها من أجل تدمير أفغانستان والعراق إلى تنمية هذين البلدين، لكانت قد حققت ما كانت تصبو إليه. ويستطيع الغرب أيضاً المساعدة في تحقيق الإصلاح السياسي عبر مراقبة الانتخابات، وتعزيز الإصلاح القانوني والمؤسساتي. هذه المساعدة سوف توجِد مناخاً أفضل من أجل تسريع الإصلاح، والتعاون المتبادل والتعايش السلمي.

5 - هل يستطيع الإسلام القيام بدور حافز ثانية؟

يبرز أمر حاسم هنا، بشأن ما إذا كان إحياء الإسلام الجاري في العالم الإسلامي يمكن أن يقدم أي مساعدة في إصلاح المجتمعات الإسلامية وتطويرها. وإذا ما كان يستطيع مساعدتها في تحقيق العدل والإصلاح اللازمين في المجال الاجتماعي- الاقتصادي والسياسي، مثلما فعل في العهد الكلاسيكي (القديم) ومساعدتها في مواجهة التحديات التي تجابهها في العالم الحديث. ويبدو أنه يوجد إجماع في العالم الإسلامي يؤيد إمكانية تحقيق هذه المتطلبات. وقد اعترف بذلك رامزي كلارك (Ramsey Clark) المدعي العام في الولايات المتحدة في إدارة الرئيس ليندن جونسون، حين صرح بأن الإسلام: "هو ربما القوة الروحية والأخلاقية الأشد تأثيراً في الأرض اليوم."[37] وقد يعود هذا إلى

(37) Clark, Ramsey. *Interview with Impact International*. London, UK, December 10, 1997.

أن الإسلام هو الحقيقة الوحيدة الحيّة في العالم الإسلامي، التي لها من التأثير القوي ما يجعلها تجتذب الجماهير وتوحدهم بالرغم من تنوّع أعراقهم وثقافاتهم وتحفزهم على التصرف المستقيم بالرغم من مرور عدة قرون من الانحطاط. إن لدى الإسلام برنامجه الخاص من أجل الإصلاح الشامل: الأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي، والسياسي، الذي يعد أنسب لهذه البلدان من أي برنامج يمكن استيراده من الخارج. إن تأكيده القوي على القيم الأخلاقية وبناء الشخصية والعدل الاجتماعي الاقتصادي ومحاسبة السلطة السياسية وحكم القانون، المقترن باستراتيجيته التي تعتمد استخدام التعليم والحوار من أجل تحقيق التغيير، لابد أن يكون نعمة للعالم الإسلامي. فهو يشجع على بساطة العيش، الأمر الذي يساعد على تقليص الاستهلاك المنافي للذوق، وبذلك يُضْعِف واحداً من الأسباب الرئيسة للفساد وتدني المدخرات والاستثمار. ويمكن أيضاً أن يساعد في أن يغرس في الناس عدداً من الصفات المرغوب فيها مثل الصدق والأمانة والدقة في المواعيد، والتصرف بوحي من الضمير والهمة والاقتصاد والاعتماد على الذات، والتسامح والوفاء بالعقود، وكافة الالتزامات الاجتماعية الاقتصادية والاهتمام بحقوق الآخرين ورفاههم، وهي صفات لازمة لتعزيز التنمية والعدل. والإسلام يولي الأسرة والتضامن الاجتماعي أهميّة بالغة، وهي أمور أساسية من أجل بقاء المجتمع، ناهيك عن تطوره. كما أنه يتصف بالمرونة الكافية التي تمكنه من التكيف مع الظروف المتغيرة.

بما أن الإحياء الإسلامي أصبح ظاهرة عميقة الجذور في العالم الإسلامي، فإن أي جهد يبذل لتقويض الإسلام وزرع العلمانية مكانه، من شأنه أن يجعل استخدام القوة أمراً لازماً. ومن شأن هذا أن يكون له نتائج مأساوية في العالم الإسلامي، مثلما حدث في الماضي، عندما حاول المأمون واثنان من خلفائه أن يفرضوا على الناس معتقدات المعتزلة، التي عدَّها العلماء مناهضة للشريعة. لقد أفضى هذا الاستخدام للقوة، إلى سلسلة من ردود الفعل ابتليت بها المجتمعات الإسلامية حتى يومنا هذا. وبالقدر نفسه من شأن استخدام القوة أن يفاقم الصراع

الاجتماعي، ويحرض على العنف حتى في الأزمنة الحديثة. وعندما يحدث ذلك، فسوف يصعب السيطرة عليه. والأسوأ من هذا أيضاً، أن مكان الإسلام قد تشغله الفلسفة المادية وفلسفة المتعة، التي من شأنها أن تعزز الاستهلاك المنافي للذوق، والإباحية الجنسية، والاستغراق في إشباع الملذات الذاتية. وهذا من شأنه أن يضعف النسيج الأخلاقي أيضاً، ويشجع على العيش بما يتجاوز الإمكانات، ويفاقم الفساد، ويقلص المدخرات والاستثمار، ويزيد حالات اختلال التوازن سوءاً، ويزيد حدة الظلم، ويضعف التضامن الأسري والاجتماعي. أما نتائج ذلك على التطور والنهضة الاجتماعية الاقتصادية فلا يصعب تصورها.[38]

إن أول محاولة قاسية في الأزمنة الحديثة لتقويض الإسلام قامت به حكومة إسلامية في بلد ذي أغلبية مسلمة كبيرة قد جرى في تركيا. وهذا أدى، إلى الإفراط في إسناد الحكومة للعسكريين، الذين مارسوا سلطة حقيقية بالرغم من إظهار الواجهة الخارجية المزيفة للديمقراطية؛ فقد قامت على نحو استبدادي بتنحية حكومات منتخبة حسب الأصول أربع مرات خلال الأربعين سنة الماضية، في الأعوام:1960م و1971م و1981م و1997م. وبالرّغم من استخدام الجيش القوةَ والقسوة لتقويض الإسلام، فإنها لم تنجح. فاليوم يتمتع الإسلام في تركيا بحركة لإحيائه: "إذا وجدت رغبة كمالية (نسبة إلى كمال أتاتورك) بأن يتلاشى الإسلام، فإنه لن يتلاشى، ومن غير المحتمل أن يتلاشى في المستقبل، حيث أنه من المتوقع أن تزدهر حقوق الإنسان بدلاً من أن تتناقص."[39]

---

(38) Richards, Alan. "Explaining the Appeal of Islamic Radicals." *Global Policy Briefs* No. 1. Santa Cruz, CA: Center for Global, International and Regional Studies (University of California), January, 2003; and Etzioni, Amitai. "Religious Civil Society is Antidote to Anarchy in Iraq and Afghanistan." *The Christian Science Monitor*, 1 April, 2004, www.csmonitor.com/2004/0401/p09501-coop.html.

(39) Mehmet, Ozay. *Islamic Identity and Development: Studies in the Islamic Periphery*. London: Routledge, 1995, p. 125.

حتى في إيران ما قبل الثورة، نجم عن الجهود التي بذلها الشاه لفرض طريقة الحياة والتقاليد الغربية في إيران الكثير من الاستياء ضده وكانت إحدى الأسباب الرئيسة التي أدت إلى الثورة. انظر:

لقد استمر -دون توقف- غياب المحاسبة، وإساءة استخدام الموارد العامة، وكلاهما كانا سبب تخلف تركيا. لقد حافظت تركيا، -وهي بلد نام- على جيش أكبر من أي من قوى حلف الناتو (منظمة حلف شمال الأطلسي) باستثناء الولايات المتحدة، الأمر الذي أدى إلى معدل نمو عال جدّاً بواقع 7% في الإنفاق على الدفاع خلال الخمس سنوات بين 2002م و2006م مقارنة بـ 2.5% و2.9% بالنسبة للمملكة المتحدة والولايات المتحدة خلال الفترة ذاتها. وكنسبة من الناتج المحلي الإجمالي (3.4)، فإن إنفاقها على الدفاع أعلى من إنفاق أي بلد عضو في الناتو باستثناء الولايات المتحدة (3.8%).[40] وهكذا فقد عانت تركيا من حالات عجز كبيرة في الموازنة، أكثر مما كان سائداً في الماضي في أثناء أيام السلاطين الفاسدين. وهؤلاء كانوا يموّلون عن طريق الاقتراض فضلاً عن طريق التوسع النقدي. غير أن حالات العجز لم تكن تستخدم بطريقة مثمرة جراء الفساد والإفراط في الإنفاق العسكري وسوء الإدارة. كان أعلى بند في الموازنة هو المبالغ التي تدفع فوائد تصاعدت لتصل إلى 79% من عائدات الحكومة من الضرائب في عام 2001م.[41] وكما هو متوقع، انعكست حالات العجز في الموازنة لتكون من أعلى معدلات التضخم في أنحاء العالم: 32.1% سنويّاً بين عام 1961م وعام 2000م مقارنة بـ 6.2% في منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية OECD، و8.2% في شرق آسيا و26% في أمريكا اللاتينية.[42] وهكذا فقد كان يوجد انخفاض شديد في معدل

Algar, Hamid. "The Oppositional Role of the `Ulama' in Twentieth Century Iran." In Nikki R. Keddie (ed.), Scholars, Saints, and Sufis. Berkeley: University of California Press, 1972; Graham, R. *Iran: The Illusion of Power*. New York: St. Martin's Press, 1979, and Arani, S. "Iran: From the Shah's Dictatorship to Khomeini's Demagogic Theocracy." *Dissent*, winter 1980, p. 9-26.

(40) See the Defence Expenditures of NRC Countries (1985-2006), Tables 2, 3 and 6 (www.nato.int/docu/pr/ 2006/p06-159e.htm).

(41) International Monetary Fund (IMF). Turkey at the Crossroad: From Crisis Resolution to EU Accession. Occasional Paper No. 242 prepared by a team led by Reza Moghadam, Washington, DC: IMF, 2005, Table 5.1, p. 34.

(42) Ibid., Table 2.3, p. 7.

الصرف، الذي انخفض من 3 و9 ليرات للدولار الواحد في عام 1950م وعام 1960م إلى 2234642 في ديسمبر عام 2002م.[43] ففي أي جانب كانت حكومات الجنرالات "العلمانيين" تختلف عن فساد السلاطين؟ إن جهد العسكريين للتخلص من الإسلام باسم العلمانية لم يسفر عن شيء سوى المزيد من الفساد السياسي، والتضخم والصراع الاجتماعي. وقد أوردت مقالة في صحيفة النيويورك تايمز أن: "الأحزاب العلمانية التي كان يُفضّلها العسكريون قد فشلت في غرس جذور شعبية عميقة، وينظر إليهم بشكل متزايد بأنهم لا يهتمون بشكلات الأتراك العاديين وأنهم مستهلكون في عمليات الثأر الشخصي والفساد."[44]

وقد أوصلت العلمانية بلداناً إسلامية أخرى إلى أوضاع أسوأ أيضاً. ففي حين أن الإطار الأساسي الديمقراطي والقضائي في تركيا ظل قائماً، فقد كان الحكّام في بعض البلدان الأخرى أكثر قسوة وأقل تورعاً من أي حاكم يمكن تصوره. فلا يكاد يوجد أي حرية للتعبير في تلك البلدان، فكثرت فيها المظالم وانتهكت حقوق الإنسان. وفي بعض هذه البلدان، كانت توجد إمكانات كبيرة للتنمية، لكنها انهارت بسرعة وساء وضع الناس إلى درجة تبعث على الجزع.

6 - الإصلاح في فهم الإسلام

إن حقيقة أن الإسلام لم يكن سبباً في انحطاط المسلمين لا تعني بالضرورة أنه لا يوجد حاجة للإصلاح في الفهم الحديث للإسلام. ويبدو أن تأكيد الإسلام على العدل والأخوة بين البشر والتسامح، قد ضعف كثيراً في أوساط بعض شرائح المجتمعات الإسلامية، مثلما خف التأكيد على بناء الشخصية الأخلاقية. وقد يعود هذا -إلى حد بعيد- إلى عوامل تاريخية نشأت في بلدان تسودها اللاشرعية السياسية، وتفتقر إلى المرافق التعليمية، وتتدنى فيها الأوضاع

(43) IMF, *International Financial Statistics*, CD–ROM, and Yearbook 2004, p. 4.

(44) Reproduced by the *International Herald Tribune*, 26 March 1996, p. 6, from the editorial entitled 'Civilian Rule for Turkey' in the *New York Times*.

الاجتماعية- الاقتصادية، وتكثر فيها المظالم، فضلاً عن الاحتلال الأجنبي طويل الأمد. ويتعذر تصحيح الوضع دون إيجاد فهم مناسب للإسلام. وهذا من شأنه أن يحتاج إلى تغيير كبير في مناهج المؤسسات التعليمية، ولا سيما مناهج المدارس الدينية. فيتعين على المناهج المنقحة زيادة التأكيد على مقاصد الشريعة والخلق الحسن.

ومع أن المقاصد تشكل روح التعاليم الإسلامية، إلا أنها دُفِعَت إلى الخلف في القرون القليلة الأخيرة؛ لذا يتعين إرجاعها إلى الصدارة، بغية تهيئة الجو لفهم أفضل للقرآن والسنة، وهو ما سيساعد على إطلاق الفقه من أغلال التقليد الأعمى للأحكام السابقة، التي كانت تصدر في ظروف مختلفة كل الاختلاف عن الواقع الحالي، ويمكنه من استعادة الحيوية التي اتسم بها في القرون الأولى للإسلام. فمن دون ذلك، قد يتعذر النجاح في مواجهة التحديات التي يواجهها العالم الإسلامي في الأزمنة الحديثة، حيث تختلف الظروف كليّاً عن تلك التي كانت تواجه الفقهاء السابقين. وهذا سوف يساعد على إعادة البريق المتميز للتعاليم الإسلامية، عبر المساعدة في تقليص اختلافات الرأي السائد، فضلاً عن الصراعات والتعصب وعدم التسامح، والتأكيد غير المسوغ على المظاهر التي برزت إلى حد كبير نتيجة إهمال المقاصد في تفسير النصوص. لقد أصاب إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (توفي 478هـ/ 1085م) بتأكيده: "إن كل من لا يفهم دور المقاصد من حيث أوامرها ونواهيها المتضمنة في الشريعة يفتقر إلى البصيرة في تنفيذها."[(45)]

إن تدني التأكيد على المقاصد قد أدى إلى زيادة استخدام الحيل الفقهية في تفسير النصوص، بالرغم من معارضة عدد من العلماء البارزين."[(46)] ففي الوقت الذي يُسمَحُ فيه باستخدام الحيل بغية تخفيف المشاق في الظروف العسيرة، تمشياً مع أهداف الشريعة، فإن الإفراط في اللجوء إليها سيؤثر -عن غير قصد- في إحباط

---

(45) الجويني، أبو المعالي. **الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي، الإسكندرية: دار الدعوة، 1979م، مج1، ص295.

(46) ابن تيمية. **بيان الدليل على بطلان التحليل**، مرجع سابق، ص137.

تحقيق المقاصد. يستنكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، -وهو فقيه مرموق- هذا الواقع، قائلاً: "إن الغالبية العظمى من القضايا في أصول الفقه أصبحت تقتصر على اشتقاق الأحكام من كلمات المُشَّرِع بدلاً من استخدامها لخدمة أهداف الشريعة."[47] إن النتيجة غير الصحية للإفراط في اللجوء إلى الحيل هي أن "العديد من العلوم الدينية، بما في ذلك أصول الفقه، فقدت الروح الحقيقية التي كان يُستفاد منها في الفترات السابقة. إن إحياء هذه الروح هو أكثر الضرورات الحاسمة لبعث المعرفة الدينية."[48] وهذا التأكيد على المقاصد يجب أن يقترن بزيادة أهمية بناء الأخلاق، تمشياً مع قول النبي ﷺ بأن "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً."[49] وهذا سوف يساعد في غرس الفضائل الأخلاقية في المسلمين، وهي التي أكّدها الإسلام، ولكنها أصبحت ضعيفة في المجتمعات الإسلامية اليوم. من الأهمية بمكان أيضاً إعادة التركيز على عدد من أحاديث النبي ﷺ، من بينها اثنان: "الخلق عيال الله، وأحب عباد الله إلى الله أنفعهم لعياله."[50] و"لا تكونوا إمعة، تقولون: إن أحسن الناس أحسنا وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا فلا تظلموا."[51] هذا سوف يساعد على تغيير الموقف تجاه غير المسلمين، الذين هم أيضاً خلفاء الله مثل المسلمين، ويتعين معاملتهم بالعدل والإحسان[52]. كما أن هذا سيهيء الجو للمزيد من التسامح وإقامة علاقات ودية معهم. إن إصلاح أخلاق المسلمين في ضوء هذه التعاليم وغيرها الواردة في

---

(47) ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط2، 1421هـ/2001م، ص166.

(48) أبو الفضل، عبد السلام. **التجديد والمجددون في أصول الفقه**، القاهرة: المكتبة الإسلامية، 2004م، ص576-7.

(49) سبق تخريجه صفحة ( ) من هذا الكتاب.

(50) البيهقي، **شعب الإيمان**، مرجع سابق، ج6، ص43، الحديث رقم 7445.

(51) الترمذي، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، ج4، ص364، حديث رقم 2007.

(52) يقول الله تعالى: ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾، [الممتحنة:8].

القرآن والسنة، سوف يُمكّن المسلمين من القيام ثانية بتحقيق رسالة النبي ﷺ في كونه (رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ).

هذا الإصلاح في فهم الإسلام يمكن أن يحدث عبر حوار ودي بين العقلانيين المعتدلين والتقليديين المعتدلين، وكلاهما يعترف بدور الوحي فضلاً عن العقل في حياة البشر. إلاّ أنه إذا حاولت الحكومات فرض العلمانية باستخدام القوة، فإن النتيجة لن تؤدي إلا إلى تصلب المواقف، مما سيلحق الأذى بالحوار ويبطئ الإصلاح اللازم. يجب أن يقتصر دور الحكومة على إيجاد جو من التصالح من أجل الحوار، لتساعد على إيجاد ألفة بين الحكومة، من جهة، والعلماء والشعب من جهة أخرى. وقد تكون النتيجة أيضاً تدني المقاومة للتغيير. وهذا قد لا يسهّل إدخال التغييرات في أحكام الفقه فحسب، بل أيضاً يساعد على إيجاد مناخ يحفّز على التنمية.

7 - دور الحركات الإسلامية

من شأن الحركات الإسلامية أن تكون أكثر نجاحاً إذا حاولت أن تحبب الناس بنفسها، في مجتمعاتهم وفي العالم بأسره، بأن تكون نعمة لا خطراً. ولا يمكنها القيام بذلك إلا إذا كانت ممثلة جديرة للإسلام، وقدوة أخلاقية حسنة، وتتجنب الصراع الداخلي والخارجي والمجابهة قدر الإمكان. يتعين أن نأخذ بالحسبان أن أسلمة المجتمعات وتنميتها بعد قرون من الانحطاط مهمة صعبة، لا يمكن أن تتحقق إلا تدريجيّاً، من خلال الكثير من العمل الجاد المقترن بالحكمة والصبر. وبما أن الموارد البشرية والمادية المتاحة لهذه الحركات محدودة جدّاً، فإنه لا يسعها المبالغة في التمدد.[53] يجب عليها وضع أولويات إذا كانت تريد أن تنجح في أسلمة مجتمعاتها وتنميتها وتحقيق المقاصد:

---

(53) يرى محسن عبد الحميد أن الحركات الإسلامية تحاول أن تحقق أكثر بكثير مما تسمح به مواردها. وهذا أحد أسباب إخفاقاتها وتراجعها ووضع أنفسها في فك أعدائها. انظر:
- عبد الحميد، محسن. **تجديد الفكر الإسلامي**، هيرندون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، ص198-9.

أ - يجب أن تكون أولى أولوياتها وأهمّها تعليم الناس، وتنشئتهم على المعايير الأخلاقية السامية التي يطلبها الإسلام من أتباعه، فهذه هي خطوة الانطلاق نحو أسلمة مجتمعاتها. من دون ذلك، فإن النور الذي ترغب في إلقائه على مجتمعاتها لن يكون له البريق اللازم. فالدولة الإسلامية التي تهدف تلك الحركات إلى تأسيسها، لا يمكن أن تتحقق من دون الحد الأدنى من الرفعة الأخلاقية التي يتوخاها الإسلام. وهنا يبرز سؤال مفاده: متى سيكون بوسع الحركات الإسلامية تحقيق السمو الأخلاقي لذلك العدد الهائل من السكان؟ قد لا يكون هذا ضرورياً على الفور. فإذا استطاعت تحقيق التغيير من أخلاق أقلية كافية، فإن الباقين سيحذون حذوهم. يقول القرآن: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[البقرة: 249] وقد سبق لتوينبي (Toynbee) أنْ أكد أنَّ: "كل نمو ينشأ عن أفراد مبدعين أو أقليات صغيرة من الأفراد تكون مهمتهم.. تحويل المجتمع إلى طريقة الحياة الجديدة تلك."[(54)] وعندما تثبت الأقلية المبدعة جدارتها، فإن باقي الشعب لا يسعه إلا اتباعهم. فالمهمة الفورية للحركات الإسلامية، إذن، إثبات جدارتها، واكتساب الاحترام وإعادة الاعتبار لنفسها لدى جماهيرها، ولدى العالم بأسره.

ب - أمّا أولوية الحركات الإسلامية الثانية، فلا تقل أهمية عن الأولى؛ إذ يجب عليها تحقيق الارتقاء الاجتماعي- الاقتصادي بالقضاء على الأمية والفقر، وإتاحة التعليم عالي الجودة للفقراء، وزيادة توافر التمويل الصغير فضلاً عن فرص العمل والعمل الحر (الخاص)، والمساعدة، قدر الإمكان، في حل مشكلات جميع الناس، بصرف النظر عما إذا كانوا مسلمين أو لم يكونوا، لكنها لا تستطيع تحقيق ذلك وحدها، فلا بد من ممارسة الضغط على الحكومة، ومحاولة حشد موارد القطاع الخاص بأقصى استطاعتها لهذا الغرض. وهذا سوف يساعد الجميع على إدراك أن إحياء الإسلام سوف ينجم عنه تحسين حياة الجميع، ويكون نعمة للجميع، تساعد في تعزيز التعايش السلمي لجميع الناس

(54) Toynbee, *A Study of History*, abridgement by D. C. Somervell,Volume 2, p. 364.

في المجتمع. إن برنامجاً من نوع البرامج ذات التوجه نحو خدمة المجتمع هو وحده، -وليس مجرد الشعارات- ما سوف يساعد في تقليص الجريمة والصراع، وغرس رسالة الإسلام المركزية بشأن الأخوة البشرية والعدل والرفاه للجميع.

ج - أما الأولوية الثالثة، فيجب أن تكون النضال من أجل تحقيق الإصلاح السياسي وحرية التعبير وحقوق الإنسان. لهذا الغرض، لا حاجة للاشتراك في الانتخابات مباشرة. يمكنها أن تفعل ذلك إذا أرادت. غير أنه يجب عليها أن تضع نصب أعينها بأن هذا سيضعها دون مسوغ في حالة صراع ومجابهة مع الحكومة، فضلاً عن الأحزاب الأخرى، ويجعلها غير فعالة في تحقيق أهدافها. وبما أنه قد يمضي وقت طويل قبل أن توصل نفسها إلى السلطة في كثير من البلدان، فقد يكون من الأفضل لها أن تكون على وئام مع جميع الأحزاب، وأن تسعى للحصول على مساعدتها في تحقيق أي من الإصلاحات السياسية والقضائية والترقية الاجتماعية-الاقتصادية، التي يستطيعون تحقيقها دون أن يكونوا في السلطة.

فمن دون إيجاد مثل هذا الجو الودود، لا تتمكن الحركات الإسلامية من الحصول على التعاون من أجل الإصلاح الذي تحتاج إليه، والذي سوف تظل تحتاج إليه، حتى حين تأتي هي نفسها إلى السلطة. فالبيروقراطيات المدنية والعسكرية الفاسدة والمصالح الخاصة الريفية والحضرية القوية، لن تمكنها من النجاح دون مساعدة جميع الفئات ذات النوايا الحسنة. فمن خلال استخدام الحكمة والمواقف الودية، قد تتمكن من تحصيل الشيء الكثير، حتى من خصومها العنيدين، كما قال النبي ﷺ: "وإن الله تعالى ليؤيد الدين بالرجل الفاجر."[55]

د - القيام بمحاولة لإيجاد تفاهم أفضل بين مختلف الجماعات الإسلامية، وتحقيق إجماع بشأن مختلف الإصلاحات التعليمية والاجتماعية والاقتصادية

---

(55) رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج3، ص1114، حديث رقم 2897.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج1، ص105، حديث رقم 111.

والسياسية، من خلال الحوار، وذلك باتباع ما يطرحه القرآن بشأن القيام بالدعوة أولاً إلى كلمة سواء بيننا وبينكم.[56] وهذا يقتضي تأسيس فريق من المفكرين الاستشاريين المبدعين، يضم مندوبين مؤهلين ومن أصحاب النوايا الحسنة من جماعات اجتماعية، واقتصادية، وسياسية ودينية مختلفة. إن من شأن برنامج يقوم بوضعه هذا الفريق أن يُمكّنهم من حشد دعم كتلة أكبر من جماهير الشعب.

هـ - إنشاء علاقات ودية مع البلدان والمجتمعات الأخرى، ويتعين عليها أن تدرك بأن غير المسلمين يمثلون ما يقارب أربعة أخماس سكان العالم، وهم، شأنهم في ذلك شأن المسلمين، لا يشكلون كلاً متجانساً. وفي حين أن بعضهم مناهضون للإسلام كليّاً، فإن الباقي ليسوا بالضرورة مثلهم. إن سلوكنا نحوهم هو الذي يحدد موقفهم منا، فكلما لجأنا إلى المجابهة والقتال، أصبحوا أكثر عداوة لنا. ومع أنه حصلت هجمات ظالمة على الإسلام والمسلمين من قبل الغرب، فإن وصية القرآن للمسلمين هي: ﴿ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾ [فصلت: 34]. ويقول القرآن أيضاً: ﴿ لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴾ [آل عمران: 186]. لقد أصاب مراد هوفمان (Murad Hofmann)؛ إذ قال: "إني لا أعرف اقتراحاً أفضل من حث العالم الإسلامي أن يصبح "أصوليّاً" بالمعنى الأصلي للكلمة - أي العودة إلى الأسس الحقيقية للعقيدة الإسلامية، وتحليل العوامل التي كانت مفيدة بالنسبة لتجارب المدينة والأندلس والعباسيين"[57].

---

(56) يقول الله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾، [آل عمران:64].

(57) Hofmann, Murad Wilfried. "Backwardness and the Rationality of the Muslim World.", p. 86.

انظر أيضاً: العلواني، طه جابر. **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات**، هيرندن، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1412هـ/1991م.

8 - إمكانيات النجاح في المستقبل

تبدو إمكانيات النجاح في المستقبل مبشرة بالخير، لأن عملية عكس حركة التيار التي كان يريدها ابن خلدون قبل 600 عام يبدو أنها جارية الآن. وهناك عدد من المؤشرات الحاسمة التي توضح ذلك، أحدها تراجع اللا شرعية السياسية. وقد أصبح الآن الدور الاستبدادي للجنرالات في تركيا في السياسة التركية ضعيفاً، جراء التزام البلد بالانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، والنجاح الذي أحرزه حزب العدالة والتنمية ذو التوجه الإسلامي في الانتخابات، والذي، كما أوردت صحيفة الإيكونومست (Economist)، "سن عدداً من التشريعات الإصلاحية"، وأحدث "ثورة صامتة" في سياسة تركيا واقتصادها، وتمكن بذلك، من زيادة قاعدة تأييده.[58] وقد جاء بحكومة نظيفة وفعالة نسبيّاً، حققت -إلى جانب حكمته المالية- فائضاً رئيسيّاً في الموازنة. وهذا ما ساعد في تقليص عبء الدَّين، وخفض تخفيضاً شديداً معدل التضخم إلى مستويات خانة واحدة للمرة الأولى منذ 30 سنة. وقد مكن هذا تركيا من إصدار ليرة جديدة، حذف منها ستة أصفار من الليرة السابقة. وقد ارتفع الناتج المحلي الإجمالي لتركيا بمعدل متوسطي صحيّ يفوق 8% سنويّاً في عامي 2004م و2005م. هذا كله شجع صندوق النقد الدولي على القول بأن "حظ الاقتصاد التركي قد تحول."[59]

لقد شهد الحكام المستبدون في عدد من البلدان سقوطهم، ومن المتوقع أن يلقى آخرون المصير نفسه. وعلاوة على ذلك، فإن جميع البلدان الإسلامية تقريباً قد استقلت عن السيطرة الأجنبية، ولديها الحرية في اعتماد سياسات تعمل لمصلحتها. كما ازداد الوعي كثيراً لدى الجمهور بأنهم بحاجة إلى "حكم رشيد" بغية تخفيف عدد من الصعوبات، وهذا جعلهم يدركون وجود

---

(58) *The Economist*, 18 September 2004 and 22 January 2005, p. 13 and 32 respectively.

(59) للاطلاع على صورة أكثر تفصيلاً للتحول الذي طرأ على الاقتصاد التركي، انظر:

- International Monetary Fund (IMF). *Turkey at the Crossroad: From Crisis Resolution to EU Accession*.

الحاجة للمحاسبة السياسية. ومن المأمول أن يشهد المستقبل تقدماً سريعاً نحو الديمقراطية الحقيقية في جميع البلدان الإسلامية، بصرف النظر عما إذا كانت استبدادية أو ديمقراطية زائفة. وهكذا، فإن اللا شرعية السياسية آخذة في التراجع في العالم الإسلامي. وحتى البلدان الصناعية الرئيسة، التي ازدهرت هذه اللا شرعية السياسية بسبب دعمها المعنوي والمادي، أدركت الآن، -على ما يبدو- أن انتشار الديمقراطية هو أيضاً في مصلحتها طويلة الأمد. إن الأفق يوحي بوجود حركة نحو الديمقراطية، إلى جانب الإصلاحات الزراعية وحرية الصحافة، ووجود قضاء قوي ومستقل، ونمو مؤسسات فعالة وغير متحيزة من أجل اكتشاف الفساد وعدم الفعالية ومعاقبة الفاسدين.

لابد من أن يعود انتشار الديمقراطية بالفائدة من عدة مجالات:

أ - لا بدّ أن يساعد في تعزيز الاعتدال في مواقف الأحزاب السياسية العلمانية والدينية، التي عليها أن تحظى برضا جميع قطاعات السكان إذا كانت لا ترغب بالشعور بخيبة الأمل في صناديق الاقتراع. وبما أن لدى الجماهير ارتباطاً عاطفيّاً بالإسلام، فإن الجهود التي يبذلها العلمانيون لإيجاد ثنائية بين المقدس والعلماني، من النوع الذي جرى في الغرب، سوف تبوء بالفشل. كما أنه من المحتمل أن تفشل المعتقدات التقليدية المتطرفة، لأنها لا تنسجم مع الإطار التعددي للمجتمعات الديمقراطية الحديثة.

ب - لا بدّ أن يساعد في إدراك الأمر الإلزامي الإسلامي بالعدل الاجتماعي-الاقتصادي ورفاه الجميع نتيجة الضغط السياسي على كل الأحزاب، للقضاء على الفقر والبؤس، وأن تشمل نطاقاً واسعاً من الإصلاحات الاجتماعية-الاقتصادية والقضائية والسياسية في بياناتها الرسمية.

ج - لا بدّ أن يُمكِّن النساء من الدفاع عن حقوقهن والحصول عليها بصيغة أكثر فعالية، وهو ما سيمكنهن من الحصول على تعليم أفضل، سوف يساعدهن، في تحقيق تنشئة مناسبة لأطفالهن، وبذلك يقمن بإلغاء أحد أسباب انحطاط المسلمين، ويساهمن مساهمة ثرية في تطوير مجتمعاتهن.

د – لابد أن يؤدي إلى المزيد من الاستقامة في استخدام الموارد الحكومية، ووضع الأولويات، واستخدام بعض الاستراتيجيات الأكثر واقعية. وهذا سوف يعزز -في خاتمة المطاف- استخدام الموارد العامة من أجل تطوير الشعب ورفاهه عبر القضاء على الأمية، وتحسين المرافق الصحية وإنشاء البنى الأساسية، وليس من بينها الطرق السريعة والمباني التي يتم إنشاؤها على سبيل التفاخر، وتحقيق التنمية السريعة والمتوازنة العادلة لهذه البلدان.

بناء على ذلك، لابد للبيروقراطيات العلمانية الفاسدة والعقائد التقليدية المتطرفة أن تتراجع. الأولى بسبب اقترانها بإيديولوجية غير مقبولة من الشعب، علاوة على فسادها وعطالتها، وولائها للمصالح الخاصة الداخلية والخارجية. والثانية بسبب افتقارها إلى فهم صحيح للإسلام، فضلاً عن تعقيدات الاقتصادات الحديثة، ونظرتها التي تنطوي على الشك في كل ما هو أجنبي، ورفضها الاستفادة من استراتيجيات ناجحة تطبق في أماكن أخرى. وهذا يجب أن يفضي إلى استحداث استراتيجية تعزز التنمية والعدل.

وهكذا، سوف تجبر الديمقراطيةُ الأحزابَ العلمانية والدينية على اتخاذ آراء معتدلة، لكي تكون مقبولة من قطاعات أوسع من السكان، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة التسامح، وتقليص الآراء المتطرفة. وعلاوة على ذلك، فإن إحياء الإسلام الجاري الآن لابد أن يجعل من الممكن جعل التقدم المادي يقترن بارتقاء أخلاقي، وعدالة وانسجام اجتماعي، وهي أمور مهمة من أجل توفير رأس المال المعنوي والأخلاقي اللازم، لتحقيق التنمية المستدامة. وسوف يلقى ذلك أيضاً المزيد من الدعم إذا أدرك العلماء والنخبة السياسية دور المقاصد في تفسير النصوص. ويدل الارتفاع المستمر لعدد الكتب والبحوث عن المقاصد بأن هذا قد بدأ، وعندما يزداد زخم هذا كله، فإنه سيساعد على تحقيق التغيير اللازم في فهم الإسلام. وقد بدأ الطابع الحقيقي للمسلم أيضاً يلقى المزيد من التركيز في كتابات عدد من العلماء ومواعظهم.

وبعبارة أخرى، هناك عدد من المؤشرات تدل على حصول عكس دائرة ابن خلدون المتعلقة بالسببية الدورية، من الاتجاه السلبي إلى الاتجاه الإيجابي. لذا، من المناسب أن نختم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران:139].

المراجع

المراجع العربية:

- عبد الباقي، محمد فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، استنبول: دار الدعوة، 1986م.
- عبد الحميد، محسن. **تجديد الفكر الإسلامي**، هيرندون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م.
- عبد الله، علي أحمد. **الشخصية الإعتبارية في الفقه الإسلامي**، الخرطوم: الدار السودانية للكتاب، د.ت.
- أبو الفضل، عبد السلام. **التجديد والمجددون في أصول الفقه**، القاهرة: المكتبة الإسلامية، 2004م.
- أبو داود السجستاني، الإمام. **سنن أبو داود**، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، د.ت.
- أبو فارس، محمد عبد القادر. **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها**، عمان: دار الفرقان، 1988م.
- أبو شقة، عبد الحليم محمد. **تحرير المرأة في عصر الرسالة**، الكويت: دار القلم، 1990م.
- أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة العقل المسلم**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991م.
- أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، دمشق: دار الفكر، 2005م.

- ابن سلام، أبو عبيد القاسم. **كتاب الأموال**، تحقيق: محمد خليل الهراس، القاهرة: مكتبة الكلية الأزهرية، 1968م.
- ابن إبراهيم، أبو يوسف يعقوب. **كتاب الخراج**، القاهرة: المطبعة السلفية، ط2، 1352هـ.
- أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1957م.
- أبو زهرة، محمد. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
- العلواني، طه جابر. **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات**، هيرندون، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1412هـ/1991م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط2، 1421هـ/2001م.
- بدوي، عبد الرحمن. **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1980م.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. **الفرق بين الفرق**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- البيهقي، الإمام أبو بكر. **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد سعيد بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م.
- البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي، بيروت: دار القلم، 1407هـ/1987م.
- الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال** (وبذيله ثلاثة كتب للغزالي كيمياء السعادة، والقواعد العشرة، والأدب في الدين)، تحقيق: محمد جابر، بيروت: مكتبة الثقافة، 1953م.
- الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: جرار جهامي، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993م.
- الغزالي، أبو حامد. **شفاء الغليل**، تحقيق: محمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد، د.ت.
- الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، القاهرة: مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، 1947م.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد. **المستدرك**، الرياض: مكتبة ومطابع النشر الحديث، د.ت.

- ابن عابدين، محمد أمين. **حاشية رد المختار**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1386هـ/1966م.
- ابن الأثير، عز الدين علي. **الكامل في التاريخ**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1980م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، تحقيق: محمد تاويت الطنجي، القاهرة، 1370هـ/1951م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت: الدار العصرية، ط2، 1416هـ/1996م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت: مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، د.ت.
- ابن ماجه، الإمام محمد بن يزيد القزويني. **سنن ابن ماجه**، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1952م.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله. **المغني**، القاهرة: مطبعة العاصمة، د.ت.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ط3، 1960م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد. **تهافت التهافت**، تحقيق: موريس بويجز، بيروت: دار المشرق، ط3، 1992م.
- ابن تيمية، الإمام أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، تحقيق: عبد الرحمن العصيمي، الرياض: مطابع الرياض، ط1، 1381-1383هـ/1961-1963م.
- ابن تيمية، الإمام أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة في الإسلام**، تحقيق: عبد العزيز رباح، دمشق: مكتبة دار البيان، 1967م.
- ابن تيمية، الإمام أحمد بن عبد الحليم. **بيان الدليل على بطلان التحليل**، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل، الدمام: دار ابن الجوزي، 1425هـ/2004م.
- إمام، زكريا بشير. **طريق التطور الاجتماعي الإسلامي**، جدة: دار الشروق، 1977.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. **الرسائل**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، 1964م.
- الجصاص، أبو بكر. **أحكام القرآن**، القاهرة: المطبعة البهية المصرية، 1347هـ.

- الجويني، أبو المعالي. **الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي، الإسكندرية: دار الدعوة، 1979م.
- الخفيف، علي. **الشركة في الفقه الإسلامي**، القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1962م.
- الخلال، أبو بكر. **الحث على التجارة والصناعة والعمل**، الرياض: دار العاصمة، 1407هـ.
- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي.. **الخطط المقريزية**، بيروت: دار صادر، د.ت.
- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. **إغاثة الأمة بكشف الغمة**، تحقيق: عبد النافع طليمات، حمص: دار ابن الواحد، 1994م.
- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. **كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق: سعيد عبد الفتاح عاشور، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث (جمهورية مصر العربية)، 1971م.
- المسعودي، أبو الحسن علي. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية.
- الماوردي، أبو الحسن علي. **أدب الدنيا والدين**، تحقيق: مصطفى السقا، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1955م.
- الماوردي، أبو الحسن علي. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1960م.
- المودودي، السيد أبو الأعلى. **تفهيم القرآن**، لاهور: مكتبة تعمير الإنسانيات، 1962.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. **الموسوعة الفقهية**، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1983م.
- المصري، رفيق يونس. **الإسلام والنقود**، جدة: جامعة الملك عبد العزيز، 1990م.
- المنذري، ابن عمر. **الترغيب والترهيب**، تحقيق: مصطفى محمد عمارة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986م.
- النسابوري، الإمام أبو الحسين مسلم ابن الحاجّة. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1374هـ/1955م.
- النجار، زغلول رجب. **قضية التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي**، قطر:

رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1409هـ/1989م.

- أوغلي، سهلي خليل. **ماليات الدولة العثمانية**، عمان: مؤسسة آل البيت، 1989م.
- قلعجي، محمد رواس. **موسوعة فقه عمر بن الخطاب**، الكويت: مكتبة الفلاح، 1981.
- القرضاوي، يوسف. **فقه الزكاة**، بيروت: دار الإرشاد، 1969م.
- القرضاوي، يوسف. **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1991م.
- القرشي، يحيى بن آدم. **كتاب الخراج**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: المطبعة السلفية، ط2، 1384هـ.
- القرطبي، الحافظ أبو عمر بن عبد البر النميري. **جامع بيان العلم وفضله**، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد. **الجامع لإحكام القرآن**، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، بيروت: دار الكتاب العربي، 1957م.
- قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، جدة: دار القلم، 1986م.
- الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1992م.
- الريس، محمد ضياء الدين. **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية**، القاهرة: المكتبة الإنجلو مصرية، ط2، 1961م.
- السامرائي، نعمان عبد الرزاق. **تفسير التاريخ**، الرياض: مكتبة المعارف، 1993م.
- سزكين، فؤاد. **تاريخ التراث العربي**، ترجمة: محمود فهمي حجازي، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1983م.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1961م.
- الشيباني، محمد بن الحسن. **كتاب الكسب**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1977م.
- السيوطي، جلال الدين. **الجامع الصغير**، القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، د.ت. مج2، ص96.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت: دار الفكر، 1979م.
- الطنطاوي، علي. وناجي الطنطاوي. **أخبار عمر وعبد الله بن عمر**، دمشق: دار الفكر، 1959م.
- الترمذي، الإمام محمد بن عيسى. **جامع الترمذي**، بحاشية تحفة الأحوذي، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- الطرطوشي، أبو بكر محمد الوليد الفهري. **سراج الملوك**، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994م.
- الزرقا، مصطفى أحمد. **الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد**، دمشق: مطابع ألف باء الأديب، 1967م.
- الزرقا، مصطفى أحمد. **العقل والفقه في فهم الحديث**، دمشق: دار القلم، 1996م.

المراجع الانجليزية:

- Abu El-Fadl, Khaled. "Tax Farming in Islamic Law (*Qabalah and Daman of Kharaj*): A Search for a Concept." *Islamic Studies*, Islamabad, spring, 1992, p. 5-32.
- Abdullah, Ali Ahmad. *Al-Shakhsiyyah al-I'tibariyyah fi al-Fiqh al-Islami* (Legal Peronality in Islamic Jurisprudence). Khartoum, Sudan: Al-Dar al-Sudaniyyah li al-Kutub, (n.d).
- AbuSulayman, AbdulHamid. *Crisis in the Muslim Mind*. Yusuf Talal Delorenzo (tr.), Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought, 1993.
- Aghnides, Nicholas P. *Mohammedan Theories of Finance with an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography*. New York: Columbia University, 1916.
- Ahmad, Mumtaz (ed.). *State Politics and Islam*. Washington: American Trust Publications, 1986.
- Ahmad, Qazi Kholiquzzaman (ed.). *Socio-Economic and Indebtedness-Related Impact of Micro-Credit in Bangladesh*. Dhaka: Bangladesh Unnayan Parishad, 2007.
- Ahmed, Habib. *Role of Zakah and Awqaf in Poverty Alleviation*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute/ Islamic Development Bank, Occasional Paper No. 8, 2004.
- Algar, Hamid. "The Oppositional Role of the `Ulama' in Twentieth Century Iran." In Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- Allouche, Adel. *Mamluk Economics: A Study and Translation of Al-Maqrizii's Ighathah*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.
- Ansari, Zafar Ishaq "The Contribution of the Qur'an and the Prophet to the Development of Islamic Fiqh." *Journal of Islamic Studies*, July, 1992.
- Arani, S. "Iran: From the Shah's Dictatorship to Khomeini's Demagogic Theocracy." *Dissent*, winter 1980, p. 9-26.
- Arberry, A. J. *Revelation and Reason in Islam*. London: George Allen and Unwin, 1957.
- Arberry, A. J. *The Koran Interpreted*. London: Oxford University Press, 1964.

- Arnaldez, R. "Falsafa." *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, new ed., 1971, Volume 2, p. 769–775.
- Arrow, Kenneth J. "Observations on Social Capital." In Partha Dasgupta and Ismail Serageldin (eds.), *Social Capital: A Multifaceted Perspective*. Washington, D.C.: The World Bank, 2000, p. 3–5.
- Arrow, Kenneth J. "Social Responsibility and Economic Efficiency." *Public Policy*, Volume 21, 1973, p. 303–17.
- Arsalan, Amir Shakib. *Our Decline and its Causes*. M. A. Shakoor (tr.), Lahore: S. M. Ashraf, 1962.
- Asad, Muhammad. *The Principles of State and Government in Islam*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1982.
- Australian Bureau of Agricultural and Research Economics, "Japanese Agricultural Policies." *Policy Monograph*, No: 3, Canberra, Australia, 1988.
- Badawi, Abdurrahman. "Muhammad ibn Zakariyya al-Razi." In M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden, Otto: Harrasowitz, 1963, Volume 1, p. 434-49.
- Baeck, Louis. The *Mediterranean Tradition in Economic* Thought. London: Routledge, 1994.
- Bairoch, Paul. "International Industrialization Levels from 1750 to 1980." *The Journal of European Economic History*, Rome, Italy, 1982, p. 269-333.
- Barrow, Robert, and Rachel McCleary. *Religion and Economic Growth*. Harvard University, April, 8, 2003.
- Behrens-Abouseif, Doris. "Waqf." In *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 2002, Volume 11, p. 59-109.
- Ben Shemesh, A. *Taxation in Islam*. Translation of *Kitab al-Kharaj* by Qudamah ibn Ja`far (d. 337/948) as Volume 1, 1965, Yahya ibn Adam (d. 203/818) as Volume 2, 1967, and Abu Yusuf (d. 182/798) as Volume 3, 1969, Leiden: E. J. Brill; and London: Luzac.
- Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- Besley, Timothy and Robin Burgess. "Halving Global Poverty." *Journal of Economic Perspectives*, 17: 3, summer, 2003, p: 3–22.

- Besley, Timothy. "Political Selection." *Journal of Economic Perspectives*, 19: 3. Summer, 2005, p. 43–6o.
- Binder, Leonard. *Ideological Revolution in the Middle East*. New York, Leiden: Brill, 1964.
- Bjorkman, W. "Maks." In *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1991, Volume 6, p. 194–95.
- Bosworth, C. E. "aljuqids." In *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1995, Volume 8, p. 936–73.
- Boulakia, Jean David C. "Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist." *Journal of Political Economy*, September/October, 1971, p. 1105–1118.
- Bowles, Samuel, and Herbert Gintis. "Social Capital and Community Governance." *The Economic Journal*, November, 2002, F419–F436.
- Brandel, Fernand and Frank Spooner. "Prices in Europe from 1450 to 1750." In E. E. Rich and C. H. Wilson (eds.), *The Cambridge Economic History of Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, Volume 4, p. 374–486.
- Brenner, Robert. "Feudalism." *The New Palgrave Dictionary of Economics*, London: Macmillan, 1987, Volume 2, p. 309–16.
- Bulliet, Richard W. *The Case for Islamo-Christian Civilization*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Burtt, Edwin A. *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. Garden City, New York: Doubleday, 1955.
- Cahen, Claude. "Buwayhids or Buhids." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1986, Volume 1, p. 1350–7.
- Cahen, Claude. "Kharaj in the Central and Western Islamic Lands." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1990, Volume 4, p. 1030–4.
- Cahen, Claude. "Economy, Society, Institutions". In P. M. Holt, Ann Lambton and Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: The Cambridge University Press. 1970, Volume 2, p. 511–38.
- Chapra, M. Umer. "Challenges Facing the Islamic Financial Industry." In M. Kabir Hassan and Mervyn Lewis (eds.), *Handbook of Islamic Banking*, Northampton, MA, USA: Edward Elgar, 2007, p. 325–357.
- Chapra, M. Umer. *Islam and Economic Development*. Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1993.

- Chapra, M. Umer. *Islam and the Economic Challenge*. Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1992.
- Chapra, M. Umer. *The Future of Economics: An Islamic Perspective*. Leicester, UK: The Islamic Foundation, 2000.
- Chapra, M. Umer. *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*. Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1979.
- Chapra, M. Umer. *Towards a Just Monetary System*. Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1985.
- Checkland, S. G. "Industrial Revolution." *The New Palgrave Dictionary of Economics*. London: Macmillan, 1987, Volume 2, p. 811–15.
- Cizakca, Murat. *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present*. Istanbul: Bogazici University Press, 2000.
- Cizakca, Murat. *The Comparative Evolution of Business Partnerships*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Clark, Ramsey. Interview with *Impact International*. London, UK, December 10, 1997.
- Cook, M. A., (ed.). *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*. London: Oxford University Press, 1970.
- Dasgupta, Partha, and Ismail Serageldin. *Social Capital: A Multifaceted Perspective*. Washington, D.C.: The World Bank, 2000.
- De Boer, T. J. *The History of Philosophy in Islam*. Edward R. Jones (tr.), London: Luzac, 1970.
- Desai, M. "Demand for Cotton Textiles in Nineteenth Century India." *The Indian Economic and Social History Review*, December, 1971, p. 337-361.
- Desfosses, Helen, and Jacques Levesque (eds.). *Socialism in the Third World*. New York: Praeger, 1975.
- Dobb, M. *Studies in the Development of Capitalism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1946.
- Durant, Will. *The History of Civilization*. New York: Simon & Schuster, 1954.
- Durant, Will. *The Story of Philosophy*, New York: Washington Square Press, 1970.

- Dutton, Yasin. "The Introduction to Ibn Rushd's Bidayat alMujtahid." *Islamic Law and Society*, August, 1994.
- Economist, The. *The Knowledge Factory: A Survey of Universities.* 4 October, 1977.
- Economist, The. *Turkey's Booming Economy: Babacan's Miracle.* 22, January, 2005, p. 32.
- Economist, The. *Why Europe Must Say Yes to Turkey.* 18, September, 2004, p.13.
- Ehrenkreutz, A. S., Halil Inalcik and J. Burton-Page. "Dar al-Darb." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1991, Volume 2, p. 117-21.
- Eickelman, Dale. *The Middle East: An Anthropological Approach.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1989.
- Ellison, Christopher. "Religious Involvement and Subjective Well-being." *Journal of Health and Social Behavior*, 31:1, 1991, p. 80-99.
- Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality*? Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Esposito, John L. (ed.). *The Oxford History of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Esposito, John L., and John D. Voll. *Makers of Contemporary Islam*, 2nd Ed, New York: Oxford University Press, 2001.
- Essid, M. Yassine. A *Critique of the Origins of Islamic Economic Thought*. Leiden: Brill, 1995.
- Etzioni, Amitai. "Religious Civil Society is Antidote to Anarchy in Iraq and Afghanistan." *The Christian Science Monitor*, 1 April, 2004, www. csmonitor.com/2004/0401/p09501-coop.html.
- Etzioni, Amitai. *The Moral Dimension: Towards a New Economics.* New York: The Free Press, 1988.
- Faroghi, Suraiya. "Crisis and Change." In Halil Inalcik and Dovald Quataert (eds.), *an Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 411-636.
- Friedman, Benjamin. *Moral Consequences of Economic Growth*. New York: Knopf, 2005.
- Fukuyama, Francis. T*rust, Social Virtues and the Creation of Prosperity.* New York: Free Press, 1995.

- Gardet, L. "Ilm al-Kalam." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, new ed., 1971, Volume 3, p. 1141-50.
- Gibb, H. A. R. *Modern Trends in Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1947.
- Gibb, H. A. R. *Studies on the Civilization of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.
- Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. (Edited by J. B. Bury), abridged in one Volume by D. M. Low, New York: Harcourt Brace, 1960.
- Gimaret, D. "Mu'tazila" In *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, new ed., 1993, Volume 7, p. 783-93.
- Gintis, Herbert. "Social Capital and Community Governance." *The Economic Journal*, November, 2002, F419-F436.
- Graham, R. *Iran: The Illusion of Power*. New York: St. Martin's Press, 1979.
- Gruber, Jonathan. *Religious Market Structure, Religious Participation, and Outcomes: Is Religion Good for You?*. NBER Working Paper 11377, May, 2005.
- Hall and Jones. "Why Do Some Countries Produce So Much More Output per Worker Than Others?" *Quarterly Journal of Economics*, 114 (1), 1999, p. 83-116.
- Hallaq, Wael B. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *Journal of Middle East Studies*, March, 1984, p. 3-41.
- Haque, Ziaul. *Landlord and Peasant in Early Islam*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1977.
- Hepburn, Ronald. *Christianity and Paradox*. London: C. A. Watts, 1958.
- Hessen, Robert. "Corporation." *The New Palgrave Dictionary of Economics*. London: Macmillan, 1987, Volume 1, p. 675-77.
- Hicks, John. "Revelation." *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan and The Free Press, 1967, Volume 7, p. 189-91.
- Hilton, R. H. *The Decline of Serfdom*. London: Macmillan, 1969.
- Hinds, M. "Mihna." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1993.
- Hitti, Philip. *History of the Arabs*. London: Macmillan, 1958.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History*

in a World Civilization. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

- Hofmann, Murad Wilfried. "Backwardness and the Rationality of the Muslim World." *Encounters*, UK, March, 1996, p. 76–87.
- Hollingsworth, J. Rogers, and Robert Boyer. *Contemporary Capitalism: The Embeddedness of Institutions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Holt, P M., Ann Lambton and Bernard Lewis (eds.). *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Hourani, George F. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. (A translation, with introduction and notes, of Ibn Rushd's *Kitab Fasl al-Maqal* with its appendix (Damimah) and an extract from Kitab *al-Kashf 'an Manahij al-Adillah*, London: Luzac, 1961.
- Huxley, Julian. *Religion without Revelation*. London: Harper, 1st ed., 1947: 2nd ed., 1957.
- Iannaccone, Laurence. "Introduction to the Economics of Religion." *Journal of Economic Literature*, September, 1998, p. 1465–1496.
- Inalcik, Halil and Dovald Quataert (eds.). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994.
- Inalcik, Halil. "The Heyday and Decline of the Ottoman Empire." In P. M. Holt, Ann Lambton and Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press. 1970, Volume 1, p. 324–31.
- Inalcik, Halil. "The Rise of the Ottoman Empire." In P. M. Holt, Ann Lambton and Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press. 1970, Volume 1, p. 295–323.
- International Herald Tribune, 26 March, 1996.
- International Monetary Fund (IMF). *International Financial Statistics*, CD-ROM and Yearbook, 2004.
- International Monetary Fund (IMF). *International Financial Statistics*. April, 2007.
- International Monetary Fund (IMF). *Turkey at the Crossroad: From Crisis Resolution to EU Accession*. Occasional Paper No. 242 prepared by a team led by Reza Moghadam, Washington, DC: IMF, 2005.

- International Monetary Fund (IMF). *International Financial Statistics*. Washington, DC: IMF, CD-ROM, Annual Yearbooks.
- Iqbal, Muhammad. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1954.
- Islamic Development Bank (IDB). *Statistical Monograph No. 27*, Jeddah: Islamic Development Bank, May, 2007.
- Issawi, Charles. *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*. London: John Murray, 1950.
- Issawi, Charles. "The Decline of Middle Eastern Trade, 1100-1850." In D. S. Richards (ed.), *Islam and the Trade of Asia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970.
- Issawi, Charles. *The Economic History of the Middle East*. 1800-1914. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Jansen, Marius B. "Japan, History of." *The New Encyclopedia Britannica*, 15th ed., 1973-74, Volume 10.
- Johnson, John W. *The Military and Society in Latin America*. Stanford: Stanford University Press, 1964.
- Kahf, Monzer. *Shari'ah and Historical Aspects of Zakah and Awqaf*. Background paper prepared for the Islamic Research and Training Institute/ Islamic Development Bank, Jeddah, 2004.
- Kaufmann, Daniel, Aart Kraay, and Pablo Zoido-Lobaton. "Governance Matters." *World Bank, Policy Research Working Paper No. 2196*, Washington, DC, 1999, (hhtp://www.worldbank.org/wbi/governance/pubs/ growthgov/html).
- Kaufmann, Daniel, and Aart Kraay. "Growth without Governance." *World Bank*, Policy Research Paper No. 2928, Washington, DC, 2002,(hhtp:// www.worldbank.org/wbi/governance/pubs/growthgov/html).
- Kennedy, Paul. *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500-2000*. New York: Random House, 1987.
- Khadduri, Majid. *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984.
- Knack, Stephen and Philip Keefer. "Institutions and Economic Performance: Cross-Country Tests Using Alternative Institutional Measures." *Economics*

and Politics, Vol. 7, No. 3, 1995, p. 207–27

- Kramer, J. H. "Geography and Commerce." In Thomas Arnold and Alfred Guillaume (eds.), *The Legacy of Islam*. London: Oxford University Press, 1952.
- Kramer, J. H. "Othmanli." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, Vol. 8, p. 1995.
- Kraus, P. "Ibn al-Rawandi." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, revised edition, 1971, Volume 3, p. 905–6.
- Kroeber, Alfred. *Configurations of Culture Growth*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Krueger, Alan, and Jitka Maleckova. "Education, Poverty and Terrorism: Is there a Causal Connection?" *Journal of Economic Perspectives*, 17: 4, Fall, 2003, p. 119–144.
- Kung, Hans. *Islam: Past, Present and Future*. Oxford: One World, 2007.
- Kuran, Timur. "Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited." *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, March, 1997.
- Kuran, Timur. "Why the Middle East is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation." *The Journal of Economic Perspectives*, 18: 3, Summer, 2004, p. 71–90.
- Lal, Deepak. *Unintended Consequences: The Impact of Factor Endowments, Culture, and Politics on Long–Run Economic Performance*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- Lambton, Ann K. S. "Kharaj in Persia." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1990, Volume 4, p. 1034–53.
- Lambton, Ann K. S. "Persia: The Breakdown of Society." In P. M. Holt, Ann Lambton and Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press. 1970, Volume 1, p. 430–67.
- Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Lawson, Nigel. "Some Reflections on Morality and Capitalism." In Samuel Brittan and Alan Hamlin, (eds.), *Market Capitalism and Moral Values: Proceedings of Section (Economics) of the British Association for the Advancement of Science*, Keele, 1993, Aldershot, UK: Edward Elgar, 1995.

- Lewis, Bernard. "Abbasids." In *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1960, Volume 1, p. 15-26.
- Lewis, Bernard. "Duyun-e-`Umumiyye." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1991, Volume 2, p. 677.
- Lewis, Bernard. "Ottoman Observers of Ottoman Decline." *Islamic Studies*, I, 1962, p. 71-87.
- Lewis, Bernard. "Sources for the Economic History of the Middle East." In M. A. Cook (ed.), *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*. London: Oxford University Press, 1970, p. 78-92.
- Lewis, Bernard. "The Roots of Muslim Rage." *The Atlantic online*, digital edition, Parts I and II, September 1990.
- Lewis, Bernard. *The 2007 Irving Kristol Lecture by Bernard Lewis*. Posted on the internet 20 March 2007. http://www.aei.org/article/society-and-culture/the-2007-irving-kristol-lecture-by-bernard-lewis/
- Lewis, *Bernard*. *The Middle East: 2000 Years of History from the Rise of Christianity to the Present Day*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1995.
- MacIntyre, Andrew. "Democracy and Markets in Southeast Asia." In *Constructing Democracy and Markets: East Asia and Latin America*, (ed.), Los Angeles: International Forum for Democratic Studies and Pacific Council on International Policy, Pacific Council, 1996, p. 39-47.
- Maddison, Angus. *Monitoring the World Economy 1820-1992*. Paris: OECD, Development Centre Studies, 1995.
- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- Makdisi, G. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Masud, M. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1977.
- Mauro, Paolo. "Corruption and Growth." *Quarterly Journal of Economics*, Vol. 110, No. 3, 1995, p. 681-712.
- Mawdudi, Sayyid Abul A`la. *Khilafat-o-Mulukiyyat*. Lahore: Islamic Publications, 1966.

- Mawdudi, Sayyid Abul A`la. *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*. Lahore: Islamic Publications, 3rd Edition, 1976.
- Mawdudi, Sayyid Abul A`la. *The Islamic Movement: Dynamics of Values, Power and Change*. (ed. and translated by Khurrum Murad), Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1984.
- Mawdudi, Sayyid Abul A`la. *Tafhim al-Quran*. Volume 3, Lahore: Maktabah Ta'mir-e-Insaniyat, 1962.
- McGowan, Bruce. "The Age of the Ayans." In Halil Inalcik and Dovald Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994, p. 637-758.
- Mehmet, Ozay. *Islamic Identity and Development: Studies in the Islamic Periphery*. London: Routledge, 1995.
- Meyer, M. S. "Economic Thought in the Ottoman Empire in the 14th-Early 19th Centuries. *Archiv Orientali*, 4:57, 1989, p. 305-18.
- Miles, G. C. "Dinar and Dirham." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1992, Volume 2, p. 297-99 and 319-20.
- Mirakhor, Abbas. "The Muslim Scholars and the History of Economics: A Need for Consideration." *The American Journal of Islamic Social Sciences*, December, 1987, p. 245-276.
- Morgan, D. O. "Mongols." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1993, Volume 7, p. 230-5.
- Mulligan, Casey, Richard Gil and Xavier Sal-i-Martin. "Do Democracies Have Different Public Policies than Non-democracies?" *Journal of Economic Perspectives*, winter, 2004, p. 51-74.
- Musallam, B. E. "Birth Control and Middle Eastern History: Evidence and Hypotheses." In Abraham L. Udovitch, *The Islamic Middle East 700-1900: Studies in Economic and Social History*. Princeton, NJ: The Darwin Press, 1981, p. 419-470.
- Myrdal, Gunnar. *Asian Drama*. New York: The Twentieth Century Fund, 1968.
- Nadvi, Abul Hasan Ali. *Tarikh Dawat-o-Azeemat*. 6 Volumes, Lucknow, India: Majlis Tahqiqat-o-Nashariyyat-e-Islam, 1969-1984.
- Nawas, John A. "A Re-Examination of Three Current Explanations for al-Ma'mun's Introduction of the Mihna." *International Journal of Middle*

East Studies, Cambridge, UK, 1994, p. 615–29.

- Nicholson, R. A. *A Literary History of the Arabs*. London: Cambridge University Press, 1st ed., 1907, 1956.
- Noland, Marcus. "Religion, Culture, and Economic Performance." Unpublished paper (mnoland@iie.com).
- North, Douglass C. "Economic Performance through Time." *The American Economic Review*, June, 1994, p. 359–68.
- North, Douglass C. and Robert Paul Thomas. *The Rise of the Western World: A New Economic History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- North, Douglass C. *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Nyazee, Imran, Ahsan Khan. *The Distinguished Jurist's Primer*. Reading, UK: Garnet, 1994.
- Nyazee, Imran, Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law*. Islamabad: Islamic Research Institute, 2000.
- Oesterle, Dale Arthur. "Limited Liability." *The New Palgrave Dictionary of Money and Finance*. London: Macmillan, 1994, Volume 2, p. 590–91.
- Osman, Fathi. "The Contract for the Appointment of the Head of an Islamic State." In Mumtaz Ahmad (ed.), *State Politics and Islam*. Washington: American Trust Publications, 1986, p. 51–85.
- Otaibi, Moneer M. al– and Hakim M. Rashid. "The Role of Schools in Islamic Society. Historical and Contemporary Perspectives." *The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)*, winter, 1997, p. 1–18.
- Ozmucur, Suleyman, and Sevket Pamuk. "Real Wages and Standards of Living in the Ottoman Empire, 1489–1914." *The Journal of Economic History*, Volume 62, No. 2, June, 2002.
- Pamuk, Sevket. "Money in the Ottoman Empire, (1326–1914)." In Halil Inalcik and Dovald Quataert (eds.), *an Economic and Social History of the Ottoman Empire*, 1300–1914. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994, p. 947–85.
- Pamuk, Sevket. "The Evolution of Financial Institutions in the Ottoman Empire, 1600–1914." *Financial History Review*, Cambridge University Press, Vol. 11 (01), April, 2004, p. 7–32.

- Pamuk, Sevket. *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820–1913: Trade Investment and Production.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Patten, W M. *Ahmad ibn Hanbal and the Mihnah.* Leiden: Brill, 1897.
- Quataert, Donald. "The Age of Reforms, 1812–1914." In Halil Inalcik and Dovald Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994, p. 861–943.
- Qureshi, Ishtiaq Hussain. "Historiography" In M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy.* Karachi: Royal Book Co., 1983, Volume 2, p. 1198.
- Rabie, Hassanein. *The Financial System of Egypt: 564–741/1169–1341.* London: Oxford University Press, 1972.
- Rabie, Hassanein. "The Size and Value of the Iqta` in Egypt, 56474I/1169–1341." In M. A. Cook (ed.), *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day.* London: Oxford University Press, 1970, p. 129–138.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History.* Islamabad: Islamic Research Institute, 1965.
- Reinhart, A. Kevin. *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought.* Albany: State University of New York, 1995.
- Rheinstein, Max, and Mary Glendon. "Inheritance and Succession." *The New Encyclopedia Britannica*, 15th ed., 1994, p. 638–47.
- Richards, Alan. "Explaining the Appeal of Islamic Radicals." *Global Policy Briefs No. 1.* Santa Cruz, CA: Center for Global, International and Regional Studies (University of California), January, 2003.
- Richards, D. S. (ed.). *Islam and the Trade of Asia.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970.
- Roded, Ruth. *Women in Islamic Biographical Collections from Ibn Sa'ad to Who's Who.* Boulder and London: Lynne Reinner Publishers, 1994.
- Rodrik, Dani. "Goodbye Washington Consensus, Hello Washington Confusion? A Review of the World Bank's Economic Growth in the 1990s: Learning from a Decade of Reform." *Journal of Economic Literature*, December, 2006, p. 973–987.
- *Ibn Khaldun. The Muqaddimah: an Introduction to History.* Translated

from Arabic by Franz Rosenthal, London: Routledge and Kegan Paul, 1st ed., 1958, 2nd ed., 1967.

- Rostow, W. W. *The World Economy: History and Prospects.* London: Macmillan, 1978.
- Sachs, Jeffrey D. "Trade and Exchange Rate Policies in Growth Oriented Adjustment." In Vittorio Corbo, Morris Goldstein and Mohsin Khan (eds.), *Growth–Oriented Adjustment Programmes. Proceedings of a Symposium Held in Washington, DC, February* 25–27, 1986. IMF/IBRD, Washington D.C., 1987.
- Sarton, George. *Introduction to the History of Science.* Washington, DC: Carnegie Institute, 3 volumes issued between 1927 and 1948, the 2nd and 3rd each in two parts.
- Saunders, John J. (ed.). *The Muslim World on the Eve of Europe's Expansion.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966.
- Schatzmiller, Maya. *Labour in the Medieval Islamic World.* Leiden: Brill, 1994.
- Schweitzer, Alfred. *The Philosophy of Civilization.* New York: Macmillan, 1949.
- Sezgin, Fu'ad. *Science and Technology in Islam.* Frankfurt: Institut fur Geschihte der Arabisch–Islamischen Wissenschaften, 2004.
- Sharif, M. M., (ed.). *A History of Muslim Philosophy.* Wiesbaden, Otto: Harrasowitz, 1963.
- Shihabi, Mustafa al–, et al. "Filaha." *The Encyclopedia of Islam.* Leiden: Brill, 1965, Volume 2, p. 899–910.
- Sirowy, Larry, and Alex Inkles. "The Effects of Democracy on Growth and Inequality: A Review." *Studies in Comparative International Development*, 25, 1990, p. 125–126.
- Solow, Robert M. "Notes on Social Capital and Economic Performance." In Partha Dasgupta and Ismail Serageldin (eds.), *Social Capital: A Multifaceted Perspective.* Washington, D.C.: The World Bank, 2000, p. 6–10.
- Sorokin, Pitirim. *Social Philosophies of an Age of Crisis.* Boston: Beacon, 1951.
- Spengler, Joseph. "Economic Thought in Islam: Ibn Khaldun." *Comparative Studies in Society and History.* April, 1964, p. 268–306.

- Spengler, Oswald. *Decline of the West.* New York: Alfred A. Knopf, 1947.
- Spuler, Bertold and R. Ettinghausen. "Ilkhans." *The Encyclopedia of Islam,* Leiden: Brill, 1986, Volume 3, p. 1120–7.
- Talbi, M. "Ibn Khaldun." *The Encyclopedia of Islam,* Leiden: Brill, 1986, Volume 3, p. 825–31.
- Tibawi, A. L. "Muslim Education in the Golden Age of the Caliphate." *Islamic Culture*, Hyderabad, 1954, p. 418–38.
- Toynbee, Arnold. *Industrial Revolution*. Boston: Beacon Press, 1961. (First published as *Lectures on the Industrial Revolution in England*, 1884).
- Toynbee, Arnold J. *A Study of History*, abridgement by D. C. Somervell, London: Oxford University Press, 1957.
- Toynbee, Arnold J. *A Study of History*. London: Oxford University Press, 2nd ed. 1935.
- Udovitch, Abraham L. *Partnership and Profit in Medieval Islam.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.
- Udovitch, Abraham L. *The Islamic Middle East 700–1900: Studies in Economic and Social History.* Princeton, NJ: The Darwin Press, 1981.
- Urvoy, Dominique. *Ibn Rushd.* Olivia Stewart, (tr.), London: Routledge, 1991.
- Usmani, Muhammad Taqi. *An Introduction to Islamic Finance.* Karachi: Idaratul Ma`arif, 1998.
- Vaglieri, Laura. "The Patriarchal and Umayyad Caliphates." In P. M. Holt, Ann Lambton and Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam.* Cambridge: Cambridge University Press. 1970, Volume 1, p. 57–103.
- Valiuddin, Mir. "Mu`tazilism." In M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden, Otto: Harrasowitz, 1963, Volume 1, p. 199–220.
- Van Den Bergh, Simon, (tr.), *Averroes' Tahafut al-Tahafut* (The Incoherence of the Incoherence). Cambridge, UK: The Gibb Memorial Trust, 1954, reprinted in 1969 and 1987 by Luzac and Co., London, 1954.
- Voll, John D. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, 2nd Ed, Syracuse: Syracuse University Press, 1994.
- Watson, Andrew M. "A Medieval Green Revolution: New Crops and Farming Techniques in the Early Islamic World." In Abraham L. Udovitch

(ed.), *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970, p. 29–58.

- Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques: 700–1100*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Watt, W Montgomery. "Muhammad". In P. M. Holt, Ann Lambton and Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press. 1970, Volume 1, p. 30–56.
- Watt, W. Montgomery. *Muslim Intellectual: A study of Al-Ghazali*. Edinburgh: University Press, 1963.
- World Bank. *Economic Growth in the 1990s: Learning from a Decade of Reform*. Washington, DC: World Bank, 2005.
- World Bank. *World Development Report*. (1982, 1997).
- Zaheer, A., B. Mc Evily and V Perrone. "Does Trust Matter: Exploring the Effects of Inter-organizational and Impersonal Trust on Performance." *Organization Science*, 1998, p. 141–159.
- Zaman, M. Qasim. *Religion and Politics under the Early Abbasids*. Leiden: Brill, 1997.
- Zebiri, Kate. *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Zurayk, C. K. "Jami`a." *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1992, Volume 2, p. 422–27.

الكشاف